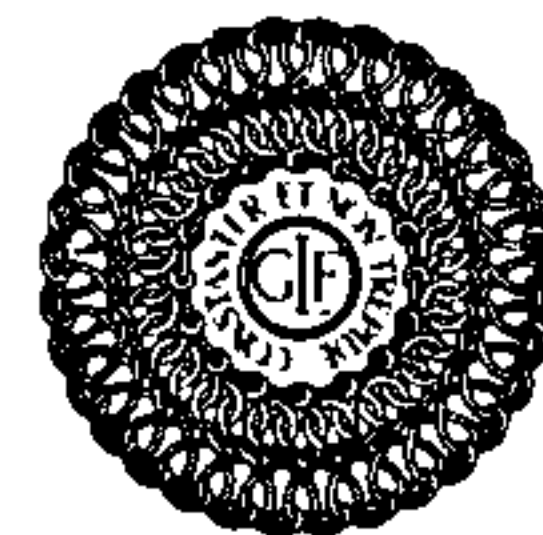
Prima edizione 1973
Seconda edizione 1981

INTRODUZIONE A

TOMMASO D'AQUINO

DI

SOFIA VANNI ROVIGHI

EDITORI LATERZA

Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari
CL 20-0496-8

Finito di stampare nel gennaio 1981
nello stabilimento d'arti grafiche Gius. Laterza & Figli, Bari

TOMMASO D'AQUINO

I. L'UOMO E L'OPERA

Tommaso nacque in una famiglia di piccoli feudatari imperiali, i d'Aquino di Roccasecca e Montesangiovanni, fra il 1221 e il 1227. Il fatto che egli divenne *magister* nel 1256, quando doveva avere almeno trentacinque anni, secondo le disposizioni del 1215[1], farebbe pensare che egli fosse nato nel 1221, ma uno dei biografi ufficiali di Tommaso, Guglielmo di Tocco, dice che egli morì a quarantanove anni — e la data della morte è certa: 7 marzo 1274 — il che porterebbe la data di nascita al 1225, e quest'ultima è la data comunemente accettata.

Il padre di Tommaso, Landolfo, stava nel castello di Roccasecca e qui nacque Tommaso, dal secondo matrimonio di Landolfo con Teodora, ultimo di quattro maschi (oltre quattro e forse cinque femmine). La posizione del feudo dei d'Aquino, nel Regno di Sicilia, appartenente all'imperatore, che era allora Federico II, ma vicina al confine con lo stato pontificio, faceva sì che frequenti fossero le guerre, e uomini d'arme furono il padre e i fratelli di Tommaso. Da Tommaso tuttavia i familiari si aspettavano un altro avvenire, poiché a cinque anni lo mandarono come oblato nella vicina abbazia benedettina di Montecassino[2]; l'abate di Montecassino era infatti anche

[1] *Chartularium Universitatis Parisiensis*, a cura di H. Denifle e A. Chatelain, vol. I, Paris 1889, n. 20.
[2] T. Leccisotti, *Il Dottore Angelico a Montecassino*, « Rivista di filosofia neoscolastica », 1940, pp. 519-47.

un potente feudatario, e i d'Aquino potevano sperare che un loro rampollo ne diventasse abate. Ma le continue guerre fra papa e imperatore ridussero in quegli anni l'abbazia in uno stato di desolazione, sì da indurre i parenti di Tommaso a toglierlo di lì, probabilmente nel 1239, e a mandarlo a proseguire gli studi a Napoli, nell'Università recentemente fondata da Federico II. Federico II era amante della cultura e aperto alle nuove correnti, che venivano allora dalle recenti traduzioni dei *libri naturales* e della *Metafisica* di Aristotele. Chiamò alla sua corte Michele Scotto che vi soggiornò probabilmente dal 1227 al 1235 e che a Toledo aveva già tradotto dall'arabo molti *libri naturales* di Aristotele; fra questi il *De coelo* e il *De anima*, nonché la *Metafisica* (dieci libri). Alla corte di Federico, Michele Scotto tradusse i commenti di Averroè ad Aristotele, ed è probabile che queste traduzioni circolassero all'Università di Napoli negli anni (1239-44) nei quali la frequentò Tommaso d'Aquino. Sappiamo che egli vi studiò le « arti », e che vi ebbe maestri, Martinus « in grammaticalibus et logicalibus » e Petrus de Hibernia « in naturalibus »[3]. Pietro d'Irlanda è stato identificato con una certa sicurezza da Cl. Baeumker e da M. Grabmann come autore di commenti su alcuni *libri naturales* di Aristotele[4]; Martino è *forse* Martino di Dacia, autore di opere di logica e di grammatica speculativa[5].

A Napoli Tommaso conobbe l'Ordine dei Frati Predicatori recentemente fondato da san Domenico. Gli ordini mendicanti erano una novità nelle strutture ecclesiali: il P. Chenu[6] ne ha sottolineato con vigore il significato anche per la cultura: mentre le abbazie benedettine erano legate all'economia feudale, i conventi dei nuovi Ordini ne sono svincolati; il loro centro d'azione non è nelle campagne, ma nelle città, e della città il centro intellettuale è l'Università, « fondazione tipica nella quale l'emancipazione intellettuale si inseriva nell'emancipazione sociale. San Domenico, al quale il senso acuto dei bisogni della cristianità faceva capire le aspirazioni del suo tempo, aveva subito mandato i suoi primi discepoli a frequentare le scuole [...]. L'Università sarà il semenzaio in cui si recluteranno i frati »[7]. Così avvenne anche a Napoli, e fra coloro che furono attratti alla nuova forma di vita religiosa fu il giovane Tommaso.

Ma il suo ingresso nell'Ordine domenicano, nel 1244, non piacque affatto alla madre e ai fratelli (il padre era già morto), e si capisce: i nuovi Ordini non promettevano nulla di simile ad un abbaziato benedettino, erano un'avventura. Si può pensare per analogia ad una famiglia borghese di cinquant'anni fa, che avrebbe visto di buon occhio un figlio avviato ad una carriera che poteva portarlo a diventare cardinale, ma sarebbe stata spaventata a vederlo entrare fra i « Petits frères » del P. de Foucauld. E poiché i familiari seppero che Tommaso era già in viaggio verso il Nord insieme con altri novizi domenicani e col Maestro generale dell'Ordine, mandarono due dei suoi fratelli, armati, a tagliargli la strada ad Acquapendente e a riportarlo con la forza al castello di Roccasecca, dove rimase probabilmente alcuni me-

[3] Guglielmo di Tocco, *Hystoria beati Thomae*, n. 6.
[4] M. Grabmann, *Magister Petrus de Hibernia, der Jugendlehrer des hl. Thomas von Aquin*, in *Mittelalterliches Geistesleben*, I, München 1926, pp. 249-65.
[5] Martini de Dacia *Opera*, a cura di H. Roos, Copenhagen 1961.

[6] *Introduction à l'étude de St. Thomas d'Aquin*, Paris 1950, pp. 34 sgg. Ma dello stesso autore si veda anche *Moines, Clercs, Laïcs. Au carrefour de la vie évangélique*, in *La théologie au XII^e siècle*, Paris 1957, pp. 225-51; *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris 1959, pp. 11 sgg.
[7] *Introduction* cit., pp. 35-6.

si, mentre i familiari cercavano « con ogni mezzo »[8] di dissuaderlo dal suo proposito. Su questi mezzi si è sbizzarrita la fantasia dei primi biografi: ci sarebbe stata anche una bella tentatrice, cacciata da Tommaso con la minaccia di un tizzone infuocato. Quello che sappiamo è che quei mezzi furono inefficaci e che Tommaso ritornò in convento a Napoli, donde ripartì, probabilmente nel 1245, alla volta di Parigi o di Colonia[9]. Dal 1248 al 1252 egli fu discepolo di Alberto Magno a Colonia; lo asseriscono non solo gli antichi biografi, ma è provato da quando A. Pelzer scoprì in un manoscritto la *reportatio*[10] di un corso di Alberto Magno sull'*Etica nicomachea* redatta da Tommaso d'Aquino[11]. Anche su questo discepolato i primi biografi hanno scritto i loro fioretti: per il suo atteggiamento silenzioso Tommaso sarebbe stato chiamato il *bue muto*, ma una volta, sollecitato dal maestro, avrebbe dato tale prova di sapienza da stupire tutti e da far esclamare ad Alberto: « questi, che noi chiamiamo bue muto, muggirà così forte da farsi sentire nel mondo intero »[12]. Probabilmente il dato di fatto che sta sotto

[8] Così le *Vitae Fratrum*, cit. da V. J. BOURKE, *Aquinas' Search of Wisdom*, Milwaukee 1965, p. 37.

[9] A. Walz ritiene che Tommaso sia andato direttamente da Napoli a Colonia (cfr. WALZ-NOVARINA, *Saint Thomas d'Aquin*, Louvain 1962, pp. 62 sgg.). V. J. BOURKE, *op. cit.*, p. 41, ritiene che egli sia stato prima a Parigi, e le osservazioni del Bourke mi sembrano persuasive. Solo nel 1248 infatti fu eretto a Colonia lo *studium generale* dei Predicatori e fu affidato alla direzione di Alberto Magno. Ora se Alberto Magno risiedette, come sembra, a Parigi fino al 1248, non si vede il motivo per cui Tommaso dovesse andare a Colonia prima del 1248.

[10] *Reportatio* è la redazione fatta da uno scolaro delle lezioni di un maestro: corrisponde, all'ingrosso, a quelle che noi chiamiamo dispense.

[11] A. PELZER, *Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque*, in *Etudes d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale*, Louvain-Paris 1964.

[12] GUGLIELMO DI TOCCO, *Hystoria* cit., n. 13.

questo fioretto è il temperamento riservato e tranquillo di Tommaso che non faceva pensare alla sua futura fama. Qualcosa di simile sappiamo di Hegel, che i compagni di Tubinga chiamavano « il vecchio » e del quale allora non sospettavano la grandezza.

Certo il discepolato da Alberto Magno ebbe una notevole importanza per la formazione culturale di Tommaso. Alberto era infatti non solo uomo di vastissima cultura e di interessi molteplici che andavano dalla filosofia naturale alla mistica, ma anche uomo aperto alle nuove fonti che le recenti traduzioni dal greco, dall'arabo e dall'ebraico mettevano a disposizione dei latini. L'opera che meglio caratterizza questo suo atteggiamento è la parafrasi aristotelica: i suoi commenti ad Aristotele non sono infatti veri e propri commenti al testo, ossia trascrizioni del testo stesso, spiegazioni e discussioni sul medesimo, come erano quelli di Averroè e saranno quelli di Tommaso; ma sono parafrasi del testo aristotelico, come era la grande enciclopedia di Avicenna. Non solo: Alberto, come dice egli stesso nel proemio alla parafrasi della *Fisica*, si propone di integrare Aristotele con quello che hanno detto i suoi « seguaci », che sono Avicenna, Alfarabi, Avencebrol, Maimonide[13]. « Il nostro modo in quest'opera sarà quello di seguire l'ordine e le teorie di Aristotele, e di dire tutto quello che mi parrà necessario per spiegare e dimostrare la sua dottrina, senza citare il testo. Farò anche delle digressioni, per chiarire i dubbi che

[13] Avicenna (Ibn Sina, 980-1037) filosofo e medico arabo, autore, tra l'altro, di una grande enciclopedia filosofica, alcune parti della quale furono tradotte in latino nella seconda metà del secolo XII; Avencebrol o Avicebron (Ibn Gabirol), filosofo ebreo di Spagna (1020-70 circa) la cui opera principale, *Fons vitae*, scritta in arabo, fu tradotta in latino da Domenico Gundisalvi o Gundissalinus nella seconda metà del sec. XII. Maimonide, filosofo ebreo, nato a Cordova nel 1135 morto al Cairo nel 1204, autore tra l'altro della *Guida dei dubbiosi* (*Dux perplexorum*) scritta originariamente in arabo, tradotta in latino nei primi decenni del sec. XIII.

possano sorgere, e supplire a ciò che, non essendo stato detto da Aristotele, può dar luogo a oscurità »[14]. L'intento della parafrasi è quello di rendere accessibile ai suoi confratelli la *scientia naturalis* di Aristotele; Alberto infatti è persuaso che questa immissione del nuovo sapere[15] sia utile alla cultura cristiana; non condivide l'atteggiamento sospettoso di altri coi quali se la prende violentemente. Sono spesso citate certe sue invettive: « Alcuni ignoranti vogliono combattere in tutti i modi lo studio della filosofia, e specialmente fra i Predicatori, dove nessuno resiste loro. Sono come animali bruti che imprecano contro quello che ignorano »[16]. « Dico questo per certi pigri che cercano conforto alla loro pigrizia andando a caccia di errori negli scritti altrui. E poiché dormono nella loro pigrizia, per non sembrare i soli a dormire, cercano di attribuire macchie agli eletti. Tali furono coloro che uccisero Socrate, esiliarono Platone da Atene e, con le loro macchinazioni, costrinsero anche Aristotele ad andarsene »[17].

Che la fisica e la metafisica di Aristotele sembrassero difficilmente conciliabili con una visione cristiana del mondo si capisce molto bene, e si capisce che nel 1210 e nel 1215 ne fosse stata proibita la « lettura » nell'Università di Parigi[18]; ma negli anni nei quali Tommaso ascoltava le lezioni di Alberto Magno si era in parte già compiuta e in parte si stava compiendo l'opera di assimilazione dell'aristotelismo da parte del pensiero cristiano. Assimilazione che, tuttavia, aveva diverse forme e gradi: più cauta e sospettosa da parte di alcuni, più fiduciosa da parte di altri. Tra i primi sono, in genere, i Francescani, ma anche alcuni Domenicani, come del resto accenna la frase sopra citata di Alberto, che rimprovera ai Predicatori di non resistere a chi denigra la « filosofia »[19], tra i secondi è in primo luogo Alberto Magno. Per gli uni e per gli altri l'aiuto all'assimilazione è offerto da coloro che Alberto chiama i « seguaci » di Aristotele, cioè dai suoi interpreti arabi ed ebrei: Avicenna in primo luogo, Avencebrol e Maimonide. Costoro avevano infatti già avuto — e risolto — il problema di conciliare un pensiero così poco religioso come quello di Aristotele con una visione che, musulmana o ebraica che fosse, aveva molti punti in comune col cristianesimo: monoteismo, concezione di Dio come personale e provvidente, immortalità personale dell'uomo. Sul piano filosofico, poi, quegli autori rappresentavano una sintesi di aristotelismo e neoplatonismo, erano interpreti neoplatonici di Aristotele[20]. Il neoplatonismo « nuovo », che passava per aristotelismo, aveva notevoli punti comuni col neoplatonismo « vecchio » che era già penetrato da secoli nella cultura cristiana[21].

Si discute sul valore che ha la parafrasi aristotelica per farci conoscere il pensiero personale di Alberto: alcune frasi, infatti, sembrano fare intendere che egli volesse solo riferire le dottrine altrui;

[14] *Liber primus Physicorum*, in *Alberti Magni Opera omnia*, a cura di Borgnet, vol. III, Parisiis 1890, pp. 1-2.
[15] Nuovo per i latini allora, anche se antico.
[16] *In Epistolas B. Dionisii Areop.* VII, 2.
[17] *In octo libros Politicorum Aristotelis*, l. VIII, cap. 6, fine, in *Opera* cit., vol. VIII, Parisiis 1891, pp. 803-4.
[18] M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, in « Miscellanea Historiae Pontificiae », V, Roma 1941.

[19] Per ciò che riguarda la penetrazione dell'aristotelismo nel mondo latino si veda F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain-Paris 1966, che riprende, riassume e aggiorna quanto già esposto in altre opere dell'Autore, specialmente nel II capitolo del secondo volume del *Siger de Brabant*.
[20] Certi testi, poi, come il *De causis*, che erano attribuiti ad Aristotele, erano schiettamente neoplatonici: il *De causis* è un complesso di proposizioni estratte dalla *Elementatio theologica* di Proclo.
[21] Adopero i termini ' neoplatonismo nuovo ' e ' neoplatonismo vecchio ' per analogia con quelli di *logica nova* e *logica vetus* cioè nel senso di *conosciuto prima* e *conosciuto dopo*, e intendo per neoplatonismo vecchio quello di Agostino, di Boezio, dello Pseudo-Dionigi Areopagita.

ma nelle digressioni egli espone il suo pensiero personale e per talune dottrine, che sono state studiate specificamente, risulta che il pensiero esposto nella parafrasi è lo stesso di quello esposto nelle opere personali [22]. Certo egli distingue nettamente ciò a cui può arrivare la filosofia da ciò che è oggetto di fede [23], ma non ritiene possibile, come riterranno invece gli averroisti, che una dottrina rivelata contraddica il risultato della speculazione filosofica e che la fede sia una pura opzione, priva di ogni *praeambulum* razionale [24].

Ho detto sopra che l'essere stato scolaro di Alberto Magno ha avuto una grande importanza per la formazione culturale di Tommaso, non solo perché il discepolo poteva fruire dell'immensa erudizione del maestro, ma anche perché poteva imparare dal maestro l'atteggiamento di apertura alle nuove correnti. È vero che la parafrasi di Alberto è probabilmente posteriore agli anni 1248-52, ma già nelle opere scritte durante il soggiorno parigino, la *Summa*

[22] Cfr. J. Hansen, *Zur Frage der anfangslosen und zeitlichen Schöpfung bei Albert dem Grossen*, in *Studia Albertina* (Miscellanea Geyer), Münster 1952, « Beiträge », Supplementband IV, pp. 167-88.

[23] Nel commento alle *Sentenze*, opera degli anni intorno al 1245, I, dist. III, art. 3, Alberto indica le differenze fra la conoscenza filosofica di Dio e quella che si ha per fede. Le differenze sono « almeno cinque »: 1) la prima è che nella conoscenza filosofica si procede con la sola ragione (*processus naturalis subest rationi*) mentre nella fede si va oltre la ragione; 2) la filosofia parte da premesse che debbono essere *per se nota*, ossia immediatamente evidenti, mentre nella fede c'è un *lumen infusum* che rifluisce sulla ragione da un orientamento della volontà; 3) la filosofia parte dall'esperienza delle cose create, mentre la fede parte da Dio stesso; 4) la ragione non ci dice che cosa sia Dio (*quid sit*), la fede, entro certi limiti, ce lo dice; 5) la filosofia è un procedimento puramente teoretico, mentre la fede è « nell'intelletto affettivo ».

[24] B. Nardi, *La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo*, in *Studi di filosofia medievale*, Roma 1960, pp. 119-50.

de creaturis e il *Commento alle Sentenze*, Alberto aveva manifestato la sua vasta erudizione e la sua larghezza di spirito. Per ciò che riguarda il contenuto, la dottrina, pur senza formulare giudizi che esigerebbero studi approfonditi, possiamo rilevare che Alberto è sopra tutto rivolto a trasmettere una quantità di nuove conoscenze, è come un immenso fiume che convoglia tanto materiale, ma non sempre elabora una sintesi personale [25]; sente inoltre maggiormente l'influsso delle componenti neoplatoniche delle nuove fonti, specialmente di Avicenna, anche per ragioni cronologiche [26], ma non solo per queste. Anche più tardi, infatti, quando furono note altre fonti, quando si affermò la dottrina di Tommaso, si sviluppò in Germania, con Ulrico di Strasburgo, Teodorico di Freiberg e altri, una scuola albertista, ben diversa da quella tomistica, fortemente neoplatonica, che esercitò un notevole influsso su Eckhart e anche su Niccolò Cusano.

Alberto, che si era reso conto del valore del suo discepolo, lo mandò a Parigi quando, nel 1252, il Maestro generale dell'Ordine gli chiese un giovane baccelliere da avviare alla carriera accademica in quella Università. Il baccelliere corrisponde un po' all'assistente o all'aggregato nelle nostre Università: era un docente che insegnava sotto la responsabilità di un *magister*: che per Tommaso fu frate Elia di

[25] Il che non va inteso nel senso che Alberto accosti semplicemente fonti diverse, come vorrebbe A. Schneider, *Die Psychologie Alberts des Grossen*, « Beiträge », IV, 5-6, Münster 1903-6. Proprio a proposito dell'anima chi scrive ha rilevato una dottrina unitaria. Cfr. *Alberto Magno e l'unità della forma sostanziale nell'uomo*, in *Medioevo e Rinascimento* (Miscellanea Nardi), pp. 755-78.

[26] Alberto Magno è attivo nel mondo universitario intorno alla metà del secolo XIII, quando l'influsso di Avicenna prevale; nel 1270 è lontano dalle discussioni che fervono all'Università di Parigi. Cfr. A. Masnovo, *Alberto Magno e la polemica averroistica*, « Rivista di filosofia neoscolastica », 24 (1932), p. 168.

Provenza (Brunet). Il baccelliere doveva *legere*, ossia commentare la Bibbia e poi le *Sentenze* di Pier Lombardo.

Si ammette comunemente che Tommaso abbia insegnato dal 1252 al 1254 come *baccalaureus biblicus* e dal 1254 al 1256 come *baccalaureus sententiarius*. La « lettura » biblica del baccelliere doveva avere carattere istituzionale, diversamente da quella monografica del *magister*: non c'è quindi da stupirsi che non ci siano rimaste opere che riflettano l'insegnamento di Tommaso come *baccalaureus biblicus* [27]. Per questa mancanza di documenti (e di testimonianze precise) Bourke mette in dubbio che Tommaso abbia commentato la Bibbia nei due primi anni dell'insegnamento parigino. È certo invece che egli commentò le *Sentenze* di Pier Lombardo dal 1254 al 1256. Frutto di questo insegnamento è il monumentale *Scriptum in libros quattuor Sententiarum*.

Le *Sentenze* di Pier Lombardo sono l'espressione più fortunata di un genere letterario molto diffuso nel secolo XII. I più remoti antecedenti di questo genere, dice il De Ghellinck [28], sono le compilazioni di Cassiodoro, Isidoro di Siviglia, Beda, Alcuino; ma, a differenza di queste opere che abbracciano tutto il sapere, le *Sententiae* sono limitate al campo teologico. Originariamente sono raccolte di tesi teologiche (*sententiae*) desunte dai Padri, poi queste tesi sono raggruppate sistematicamente in modo da èsporre tutta la dottrina cattolica. « Enunciati di questioni e soluzioni isolate si sono a poco a poco raggruppati, poi si sono accresciuti di nuovi elementi in una specie di conglomerato, dove il caso più che un principio di ordine ha avuto la parte preponderante; poi i raggruppamenti sono stati ordinati secondo uno schema più razionale, mescolandosi a commenti ed a

[27] CHENU, *Introduction* cit., p. 208.
[28] *Le mouvement théologique au XII*ᵉ *siècle*, 2ª ed. Bruges-Paris 1948, p. 114.

ragionamenti dialettici, e infine queste esposizioni parziali sono state amalgamate in una esposizione sintetica di tutta la teologia » [29].

Uno dei primi maestri di questo genere letterario fu Anselmo di Laon (morto nel 1117), dalla cui scuola uscirono numerose raccolte di Sentenze; altre sono della scuola di Abelardo, altre della scuola di Gilberto Porretano. Quelle che ebbero maggior fortuna furono quelle di Pier Lombardo, anche perché l'autore poté trarre profitto da opere di autentico valore come quelle di Abelardo e di Ugo di S. Vittore, fece un moderato uso della dialettica, ma affermò che, nelle cose di fede, la ragione deve cedere il passo all'autorità. Nonostante la sua scarsa originalità « questo moderato, questo tradizionalista, questo timido, questo indeciso, questo plagiario — a voler essere severi — è in fondo un progressista [...]. Si rende conto delle nuove esigenze intellettuali suscitate dall'immenso sviluppo della dialettica » [30]. La sua opera diventò così testo di scuola. Sembra che il primo ad usarla come testo sia stato Alessandro di Hales, al quale risale la divisione del testo in *distinctiones*. Lo *Scriptum* di Tommaso sulle *Sentenze* non è un commento in senso proprio, ma un insieme di questioni, a loro volta suddivise in articoli, ognuno dei quali tratta un problema particolare secondo la tecnica della *quaestio* medievale.

Nello *Scriptum* sulle *Sentenze* Tommaso rivela già la sua concezione personale. Non mi sembra infatti che ci siano mutamenti profondi nell'evoluzione del pensiero tomistico, almeno per ciò che riguarda la filosofia, anche se ci sono accentuazioni diverse e progresso nella conoscenza delle fonti. Alcuni punti caratteristici della dottrina di Tommaso

[29] DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique* cit., p. 164.
[30] DE GHELLINCK, voce *Pierre Lombard* in *Dictionnaire de Théologie catholique*, XII (1935), col. 1985.

sono già presenti [31]: l'esistenza di Dio non è immediatamente evidente [32] (né vale l'argomento del *Proslogion*) ma deve essere dimostrata partendo dall'esperienza, e più precisamente dall'esperienza delle cose sensibili [33]. Sono punti, questi, sui quali Bonaventura era di opposta opinione [34]. Nella distinctio VIII, la questione I di Bonaventura è *Utrum veritas sit proprietas divini esse*, il primo articolo [35] di Tommaso è: *Utrum esse proprie dicatur de Deo* e, nel rispondere affermativamente, Tommaso dice che in Dio si identificano essenza ed essere, tesi che rimarrà nelle opere posteriori, ed alla quale corrisponde l'altra, che in ogni creatura si distinguono l'essenza e l'essere [36]. Tommaso dice esplicitamente di assumere questa teoria da Avicenna, mentre rifiuta la teoria di Avencebrol (accettata da molti suoi contemporanei, ivi compreso Bonaventura) secondo la quale tutte le creature, anche quelle puramente spirituali, come gli angeli e le anime umane, sarebbero composte di materia e forma [37].

Si può rilevare nello *Scriptum*, come nelle altre opere di questi anni, un maggiore influsso di Avicenna. Nelle dimostrazioni dell'esistenza di Dio è citato in primo luogo un argomento di Avicenna [38], mentre più tardi l'argomento del moto verrà in primo luogo; anche per la dottrina dell'anima [39] la dipendenza da Avicenna è più accentuata.

Nel 1256 Tommaso divenne *magister*, ossia professore a pieno titolo e tenne la prolusione (*principium*) *De commendatione sacrae scripturae*. Le lezioni, come del resto quelle del baccelliere, erano tenute nel convento dei Domenicani, in rue St. Jacques, ma avevano valore di lezioni universitarie: l'università medievale infatti non è un edificio, ma una comunità: *universitas magistrorum ed scolarium Parisiensium*, e fra i *magistri* erano entrati, dal tempo dello sciopero universitario del 1229, i Domenicani, con Rolando da Cremona; nel 1230, poi, un prete secolare, già *magister* dell'università, entrò nell'Ordine domenicano e conservò la sua cattedra; i domenicani ebbero così due cattedre nella Facoltà di teologia dell'università di Parigi. Qualcosa di analogo era accaduto per i Francescani quando Alessandro di Hales, già *magister*, era entrato nell'Ordine francescano. Ora il fatto di avere nella corporazione dei professori certi membri legati con voto di obbedienza ad un'altra istituzione — il loro Ordine — non poteva piacere ai maestri del clero secolare, tanto più che, secondo quanto ammetteva lo stesso capo dei secolari, Guglielmo di Saint Amour [40], le loro lezioni incontravano grande favore tra gli studenti. Ne nacque una lotta fra i secolari e i frati, condotta non solo con le armi della polemica letteraria, ma certo anche con queste. Guglielmo di St. Amour mosse nel 1255 una violenta accusa contro i frati col *De periculis novissimorum temporum*, Tommaso rispose col *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*: gli uni e gli altri si appellavano al papa, il quale (era Alessandro IV) con la bolla *Quasi lignum vitae* del 4 aprile 1255 prese posizione in

[31] Cfr. M. D. Chenu, *Introduction* cit., p. 234. Chenu, che è teologo, dà come esempi dottrine teologiche; noi indicheremo qualche dottrina filosofica.
[32] I *Sent.*, dist. III, q. 1, art. 2.
[33] Ivi, art. 3.
[34] Cfr. di San Bonaventura I *Sent.*, dist. VIII, pars 1, art. 1, q. 2 (l'esistenza di Dio è immediatamente evidente).
[35] La *quaestio* di san Bonaventura corrisponde all'*articolo* di san Tommaso, poiché san Bonaventura divide le « distinzioni » in articoli e gli articoli in questioni, mentre san Tommaso divide le questioni in articoli.
[36] I *Sent.*, dist. VIII, q. 5, art. 1.
[37] I *Sent.*, dist. VIII, q. 5, art. 2; II *Sent.*, dist. III, q. 1, art. 1.
[38] I *Sent.*, dist. III, q. 1, art. 2.

[39] II *Sent.*, dist. XVII, q. 2, art. 1; ivi, dist. XIX, q. 1, art. 1.
[40] V. J. Bourke, *op. cit.*, p. 56.

favore dei frati, ma incontrò resistenza presso i secolari che non intendevano accogliere i frati nel collegio dei *magistri*, tanto che, dopo molte altre condanne di Guglielmo di St. Amour, nell'ottobre del 1256 dové ancora ordinare alla facoltà di teologia di ricevere « in societatem scolasticam et ad Universitatem Parisiensem » i frati Predicatori e Minori (francescani) e nominatamente Tommaso d'Aquino e Bonaventura « et expresse doctores ipsos reciperent ut magistros »[41]. Tommaso dové dunque essere accolto ufficialmente fra i *magistri* solo alla fine del 1256.

Questo suo primo magistero parigino durò fino al 1259 e fu assai fecondo: fra gli scritti più notevoli ricorderemo, il commento (in forma di *quaestiones*) al *De Trinitate* di Boezio, le *Quaestiones disputatae de veritate*, buona parte delle *Quaestiones quodlibetales*. Secondo la maggior parte degli studiosi Tommaso cominciò anche in questi anni la *Summa contra Gentiles*[42].

Vanno sotto il titolo generale di *opuscula* gli scritti monografici, e sono aggregati ad essi nelle edizioni delle opere anche i commenti ad opere relativamente brevi, come quello al *De Trinitate* di Boezio, e al *De causis*.

Le *quaestiones disputatae* sono espressione di una forma tipica dell'insegnamento medievale. Il *magister* doveva infatti svolgere due attività didattiche: *legere*, ossia commentare o la Bibbia o un testo particolarmente autorevole (oggi diremmo: un classico) e *disputare*, ossia discutere e risolvere problemi di particolare interesse o per il loro significato o per

[41] *Chartularium Universitatis Parisiensis* I, n. 293, p. 339. La lettera *Quasi lignum vitae* è pubblicata sotto il n. 247. Fra il n. 247 e il n. 293 sono pubblicati molti altri documenti papali contro Guglielmo di St. Amour.

[42] È di parere diverso solo P. MARC, nella sua *Introductio* alla *Summa contra Gentiles*, Torino 1967, che la ritiene posteriore al 1268.

la loro attualità. Le dispute erano di due tipi: ordinarie e quodlibetali; le prime erano tenute regolarmente durante l'anno scolastico, con la partecipazione del solo personale scolastico (*magister*, baccellieri, studenti) e si potrebbero paragonare ai nostri seminari; le seconde erano tenute due volte l'anno, in Avvento e in Quaresima, con la partecipazione anche di persone estranee all'università, ognuna delle quali (*a quolibet*) poteva porre problemi su qualunque argomento (*de quolibet*), e si capisce che li ponessero sugli argomenti più scottanti in quel momento. Le *quaestiones quodlibetales* giovano quindi spesso a farci conoscere quali fossero i problemi più dibattuti in un determinato momento, ma, almeno per quel che riguarda Tommaso, sono anche meno approfondite, meno ricche culturalmente e teoreticamente delle *quaestiones disputatae* ordinarie. La disputa è sostenuta fra *opponentes* e *respondentes*. Il *respondens* ufficiale, per dir così, è generalmente un baccelliere, non il *magister*. Talora quest'ultimo aderisce alla soluzione del *respondens*, altre volte dà egli stesso una propria risposta; ma è sempre il *magister* quello che dà la risposta definitiva o *determinatio*. La stesura della *quaestio* era opera del *magister* e poteva esser compiuta anche dopo un certo tempo.

Le *Quaestiones disputatae de veritate* sono ventinove, suddivise in 253 articoli, e abbracciano una vasta gamma di argomenti: solo la prima tratta propriamente della verità e si potrebbe pensare che il titolo fosse venuto alla raccolta da quello della prima questione, come accade anche oggi per certi libri di saggi. Le prime venti questioni hanno tutte un riferimento alla conoscenza, sia divina sia umana; le questioni XXI-XXIX hanno invece come fuoco il concetto di volontà e di bene. Si è discusso se sia la questione o l'articolo quello che rappresenta l'argomento di una *disputatio*; A. Dondaine, presidente della Commissione per l'edizione critica delle opere di Tommaso, filologo espertissimo che ci ha dato tra

l'altro una mirabile ricostruzione del modo in cui Tommaso dettava le sue opere [43], afferma che ogni *quaestio* corrisponde a una sola *disputatio*; ma il Bourke osserva che non è facile ammettere che, per esempio, i diciassette articoli della questione VIII (*De cognitione angelorum*) fossero tutti discussi e risolti in una seduta. D'altra parte l'opinione del P. Chenu, secondo la quale in ogni seduta sarebbe stato discusso un solo articolo, fa salire vertiginosamente il numero delle dispute: Tommaso avrebbe dovuto tenere una *disputatio* ogni due o al massimo tre giorni, il che mal si accorda con la disposizione dell'Università secondo la quale tutte le altre lezioni dovevano tacere quando c'era una disputa. L'opinione dello Chenu [44] è a mio avviso fondata sul carattere dell'articolo tomistico, che è veramente quello in cui è enucleato il problema, come aveva osservato A. Masnovo in un capitolo della sua *Introduzione alla Somma teologica di S. Tommaso* [45]; potrebbe quindi darsi che nella disputa, abbracciante tutto il materiale di una *quaestio*, come dice il Dondaine, fosse Tommaso stesso, nella *determinatio*, a distinguere i diversi problemi nei diversi articoli; e nella redazione, che poteva seguire anche dopo un certo tempo ed era fatta con calma, a tavolino, o piuttosto nello *scriptorium*, egli seguisse l'ordine logico dei problemi così come li aveva enucleati. La tesi dello Chenu esprimerebbe quindi la logica della disputa, per dir così, quella del Dondaine la sua storia.

[43] *Secrétaires de Saint Thomas*, Roma 1956.
[44] Poi ritrattata nella traduzione tedesca della sua *Introduction* (*Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, Heidelberg und Graz 1960) come apprendo dalla recensione di I. Biffi in « La Scuola Cattolica », 1964, Suppl. bibl. n. 2, pp. 260-1.
[45] Torino 1918 (2ª ed., Brescia 1945, pp. 31-7). Masnovo parla dell'articolo nella *Somma teologica*, ma ciò che egli dice vale, se pure la parte storica vi è più abbondante, anche per le *quaestiones disputatae*.

Nelle *Quaestiones disputatae de veritate* rileviamo un certo prevalere di influssi avicenniani e agostiniani, pur nella maturità e nel carattere personale già raggiunti dalla trattazione. Quando parlo di influssi avicenniani e agostiniani [46] penso, per esempio, alla famosa frase che sta all'inizio della prima questione: « Illud quod intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio Metaphysicae suae ». Una affermazione certo sempre fondamentale in Tommaso, ma altrove non così esplicitamente riferita ad Avicenna e presentata piuttosto come evidente. Penso all'accentuazione che ha, in certi problemi, il tema della riflessione (noi diremmo della autocoscienza) sia nel famoso articolo 9 della questione I, dove si dice che la conoscenza della verità suppone una riflessione dell'intelletto su di sé [47], sia a proposito del libero arbitrio nella questione XXIV, articolo 2, dove si dice che l'esser padroni del proprio giudizio è una caratteristica della ragione « che riflette sul suo atto ». Ora la tesi che il libero arbitrio è fondato sulla ragione resta anche nelle opere della maturità — ed è essenziale alla dottrina tomistica sulla libertà — ma nella *Summa theologiae* si insiste sulla caratteristica della ragione di conoscere il bene in universale più che sulla capacità di riflettere.

Ho accennato solo a qualche esempio per osser-

[46] Agostino e Avicenna sono entrambi neoplatonici, pur nella profonda diversità del loro temperamento filosofico.
[47] « unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur ». Le *auctoritates* alle quali si rifà qui Tommaso sono il *De causis*, e Avicenna — fonti neoplatoniche. Nella *Summa theologiae* I, q. 16, art. 2 non compare né il motivo della riflessione né sono citate quelle *auctoritates*. Ho detto « famoso » l'articolo nono della prima *Quaestio de veritate*, perché ha fatto versare fiumi di inchiostro ai tomisti, specie in tempi nei quali si cercavano motivi « idealistici » o gnoseologistici in san Tommaso; oggi costuma invece il cercarvi motivi heideggeriani o hegeliani.

vare che gli elementi fondamentali della concezione tomistica sono già presenti, ma, vorrei dire, con una orchestrazione più vicina ad Avicenna di quella che sarà l'orchestrazione futura.

Avicenna è pure molto presente nel *De ente et essentia*, limpido riassunto della metafisica tomistica, ma osserveremo a suo tempo come Tommaso, a differenza di quello che avverrà per Duns Scoto, non ne ricavi nessun « realismo » nel problema degli universali: l'universale è foggiato dall'intelletto, e qui Tommaso cita volentieri Averroè: *intellectus est qui facit universalitatem in rebus*, sia pure avvertendo che in questo è d'accordo anche Avicenna.

Già chiaramente delineata è nel commento al *De Trinitate* di Boezio la dottrina della conoscenza che rimarrà nelle opere della maturità. Tommaso, a differenza del suo maestro Alberto, evita la polemica, specie quando si tratta di nomi particolarmente autorevoli, come quelli di Boezio e di sant'Agostino, ma non per questo rinuncia ad esporre il suo pensiero personale: lo fa interpretando a suo modo le *auctoritates*. Qui, trovandosi di fronte ad una teoria neoplatonica come quella di Boezio, che ammette chiaramente due modi di conoscenza: uno dal basso, per dir così, e uno dall'alto, per intuizione dell'intelligibile, Tommaso dà una interpretazione che rovescia la concezione boeziana. Boezio, dopo aver ripreso da Aristotele la triplice distinzione del sapere teoretico in fisica (*naturalis*), matematica e teologia (metafisica) la commenta platonicamente così: « In naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit neque deduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam » [48]. Tommaso con la massima disinvoltura afferma che questo è il termine della metafisica, ma è un termine al quale arriviamo solo argomentando (altro che *inspicere*!) dalle cose sensibili, perché anche i primi princìpi, fondati sulle nozioni di *ente*, di *uno* e altrettali sono da noi conosciuti perché l'intelletto agente astrae queste nozioni dalle immagini sensibili (*phantasmata*). Secondo lui Boezio voleva dire solo che Dio è oltre ogni immagine sensibile [49].

Come abbiamo detto, molto probabilmente Tommaso iniziò a Parigi la redazione della *Summa contra Gentiles*: secondo Chenu e Dondaine Tommaso scrisse a Parigi i due primi libri e i primi quarantacinque libri del terzo; secondo Gauthier [50] solo i primi cinquantatré capitoli del primo libro. Pietro Marsili nel suo *De gestis Jacobi I* (Giacomo d'Aragona), scritto nel 1313, dice che Raimondo di Peñafort, che era stato maestro generale dei domenicani, chiese a frate Tommaso d'Aquino che « era ritenuto il massimo chierico del mondo, dopo frate Alberto filosofo, di scrivere un'opera contro gli errori degli infedeli ». Tommaso avrebbe acconsentito e avrebbe scritto la *Summa contra Gentiles*. Gli infedeli erano principalmente i musulmani di Spagna e l'opera di Tommaso avrebbe dovuto istruire i missionari. Questa testimonianza è molto discussa; Gauthier la dichiara senz'altro priva di fondamento; prima di lui M. M. Gorce aveva affermato che i *gentiles* sono gli averroisti parigini [51], poiché seguono le dottrine erronee di filosofi pagani.

Ricordiamo che il titolo originale della *Summa contra Gentiles* è *De veritate catholicae fidei*, tutta-

[48] *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, cap. 2, a cura di B. Decker, Leiden 1955, p. 157. La citazione di Tommaso si ferma qui, ma il testo boeziano proseguiva: « sed potius ipsam inspicere formam quae vere forma neque imago est et quae esse ipsum est et ex qua esse est » (a cura di Stewart-Rand, p. 8).

[49] *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, q. VII, art. 4, *ad primum*.

[50] Nella sua Introduzione a SAINT THOMAS D'AQUIN, *Contra Gentiles, Livre premier*, Paris 1961.

[51] *La lutte « contra gentiles » à Paris au XIII^e siècle*, in *Mélanges Mandonnet*, cit., I, pp. 223-43.

via l'autore stesso, nel primo e nel secondo capitolo del primo libro, connette strettamente l'esposizione della verità e la confutazione dell'errore: « Compete al medesimo soggetto il perseguire uno dei contrari e combattere l'altro [...]. Perciò, come è proprio del sapiente meditare la verità, specialmente sul primo principio, ed esporla ad altri, così gli è proprio il combattere l'errore contrario » (cap. 1); « il nostro proposito è quello di manifestare la verità professata dalla fede cattolica, eliminando gli errori che le sono contrarii » (cap. 2). Circa lo scopo missionario, ammesso da taluni, negato da altri, ci sembrano felici le considerazioni del P. Chenu:

La *Contra Gentiles* si colloca nella situazione della cristianità di fronte all'Islam, a metà del secolo XIII [...]. Si tratta infatti di dar corpo e contesto all'aneddoto agiografico di Pietro Marsili. Quando S. Tommaso mise in cantiere la sua *Summa*, nel 1258, l'attenzione dei pensatori cristiani era messa all'erta dalla percezione delle ambiguità profonde dell'aristotelismo. Anche coloro che pubblicamente dichiaravano di volerlo introdurre nella cristianità, come, da più di quindici anni, Alberto Magno, si rendevano conto dei problemi posti dalla sua interpretazione, sopra tutto da che, nel 1255, tutto il *corpus* aristotelico era iscritto fra i libri di testo dell'università; Averroè in ispecie, che vent'anni prima era considerato da Guglielmo d'Auvergne « filosofo nobilissimo da seguire in filosofia », suscitava inquietudine via via che si conosceva meglio la sua opera [...]. Perciò la cristianità doveva fronteggiare l'Islam sotto due aspetti. Geograficamente, sul piano missionario, la stretta degli Arabi in Ispagna si era allentata, e questo favoriva la libertà dei cristiani e rendeva possibile una crociata che non fosse più soltanto guerresca, ma dottrinale, in un dialogo apologetico; intellettualmente la civiltà araba che portava con sé il capitale della scienza e della filosofia greca, rappresentava insieme una minaccia e un'attrattiva, via via che si scopriva e si traduceva la letteratura araba [...]. La *Summa contra Gentiles* si colloca in questa interferenza: il movimento missionario si evolve verso un tipo nuovo, perché l'Islam si rivela non più soltanto come una minaccia militare violenta, ma come una civiltà superiore e più ricca; l'ingresso di Aristotele, d'altra parte, apre ai cristiani, grazie all'Islam, una visione scientifica dell'universo, diversa dalle espressioni immaginative della Bibbia [...]. L'opera è ben più di un manuale per i missionari come farebbe supporre l'aneddoto di Pietro Marsili, e si presenta come la difesa dell'intero corpo della dottrina cristiana di fronte alla concezione scientifica greco-araba, ormai nota all'Occidente [52].

Altro problema discusso è quello del carattere teologico o filosofico della *Contra Gentiles*. Il titolo *Summa philosophica* le è dato in certe edizioni del secolo XIX [53]; oggi si rivendica il carattere teologico dell'opera, talora con buoni argomenti, talora con argomenti discutibili. Certo la *Contra Gentiles* è una esposizione di tutta la dottrina cattolica: Trinità, Incarnazione, Sacramenti compresi, e in questo senso è opera teologica. È anche vero tuttavia che Tommaso, all'inizio, distingue due modi di presentarsi delle verità che riguardano Dio: « Vi sono alcune verità che superano ogni potere dell'umana ragione, per esempio che Dio è uno e trino. Altre sono tali da poter essere raggiunte dalla ragione naturale: per esempio che Dio esiste, che Dio è uno, ed altrettali » [54]. Ora, mentre nella *Summa theologiae* verità naturali e verità soprannaturali sono esposte nell'ambito del medesimo trattato (per esempio, nella prima parte, dopo le questioni su Dio accessibili alla ragione si passa subito alla Trinità), nella *Contra Gentiles* i tre primi libri sono dedicati alle verità che Tommaso ritiene accessibili alla ragione. Nel primo libro, per esempio, in cui si parla di Dio, non si accenna alla Trinità e le verità note solo dalla rivelazione sono tutte raccolte nel quarto libro [55]. Non solo:

[52] M. D. CHENU, *Introduction* cit., pp. 248-50.
[53] V. J. BOURKE, *op. cit.*, p. 125, n. 6.
[54] *Contra Gentiles*, l. I, cap. 3; cfr. anche ivi, cap. 5.
[55] « Modo ergo proposito procedere intendentes, primum nitemur ad manifestationem illius veritatis quam fides pro-

Tommaso afferma che bisogna partire dalle verità accessibili alla ragione perché, nell'esporre e giustificare la dottrina cristiana discutendo con gli eretici, si può assumere come presupposto tutta la Bibbia, con gli ebrei si può assumere l'Antico Testamento, ma coi musulmani e coi pagani non si può assumere come presupposto se non ciò che è comune a tutti gli uomini: la ragione. « Perciò è necessario ricorrere alla ragione, alla quale tutti devono assentire ». Ma aggiunge subito: « Quae [*sc. ratio*] tamen in rebus divinis deficiens est » [56].

Nell'estate del 1259, terminato l'anno scolastico, Tommaso lasciò la cattedra parigina, si trasferì in Italia e vi rimase fino al 1269. Ci si è domandati il perché di questo trasferimento, ma era consuetudine che un *magister* cedesse la cattedra parigina, dopo un triennio, ad un altro membro dell'Ordine [57]. In Italia Tommaso seguì la corte pontificia nelle sue residenze: Anagni dal 1259 al 1261 (papa Alessandro IV), Orvieto dal 1261 al 1264 (papa Urbano IV), Roma dal 1265 al 1267 (papa Clemente IV), Viterbo nel 1268 (ancora Clemente IV). A. Walz ritiene però che egli non insegnasse nell'Università che,

fitetur et ratio investigat, inducentes rationes demonstrativas et probabiles; quarum quasdam ex libris philosophorum et Sanctorum collegimus [...]. Deinde, ut a manifestioribus ad minus manifesta fiat processus, ad illius veritatis manifestationem procedemus quae rationem excedit » (*Contra Gentiles*, l. I, cap. 9).

[56] Ivi, cap. 2. Cfr. *In Boethium De Trinitate*, q. II, art. 3. La dottrina dei rapporti tra filosofia e teologia è esposta quasi con i medesimi termini in questo scritto e nella *Contra Gentiles*, e questo mi sembra uno dei motivi per mettere in dubbio la cronologia del P. Marc, che lascia al commento a Boezio la data del 1256 e pone la *Contra Gentiles* dopo il 1268. Stupisce che, fra tanti confronti di testi su particolari minutissimi, il Marc non abbia preso in considerazione la grandissima somiglianza fra queste due opere, su questo punto.

[57] V. J. Bourke, *op. cit.*, p. 108.

dai tempi di Innocenzo IV (1245), era annessa alla corte pontificia, ma nelle scuole dell'Ordine [58]. Il fatto tuttavia che egli si trovasse sempre o quasi sempre nella città dove aveva sede il papa indica uno stretto rapporto di Tommaso con i pontefici. In questo periodo Tommaso, che aveva il titolo di « predicatore generale » dell'Ordine domenicano, partecipò anche ai « capitoli » provinciali che si tenevano ogni anno. Oltre a ciò doveva rispondere a problemi che gli venivano posti o da prìncipi o da superiori dell'Ordine. Nascono così degli *opuscula*, come il *De regimine principum ad regem Cypri* (probabilmente nel 1265-66) che però rimase incompiuto e fu completato (dal cap. 4 del II libro in avanti) da Tolomeo di Lucca, il *Contra errores graecorum*, scritto su richiesta di papa Urbano IV, ed altri scritti d'occasione. Anche più tardi Tommaso dové attendere a questo tipo di scritti in risposta a quesiti che gli venivano posti: ricordiamo ad esempio nel 1271 la risposta alle quarantadue domande del maestro generale dell'Ordine Giovanni da Vercelli (*Responsio ad fratrem Joannem Vercellensem de articulis XLII*) che riguardano in buona parte il rapporto fra gli angeli e i moti celesti, e la analoga *Declaratio triginta sex quaestionum ad lectorem Venetum* sulle quali abbiamo gli studi del Destrez e dello Chenu [59].

Nonostante queste varie occupazioni Tommaso svolse nel decennio italiano una notevole attività di scrittore, aiutato anche dal fatto di avere a sua dispo-

[58] Walz-Novarina, *op. cit.*, p. 119.

[59] J. Destrez, *La lettre de saint Thomas d'Aquin* [...] *au lecteur de Venise d'après la tradition manuscrite*, in *Mélanges Mandonnet*, I, 1930, pp. 103-89; M. D. Chenu, *Les réponses de S. Thomas et de Kilwardby à la consultation de Jean de Verceil*, ivi, pp. 191-222. Giovanni da Vercelli consultò su quei problemi Tommaso, Kilbwardby e Alberto Magno. La risposta di Alberto Magno è edita da J. A. Weisheipl, *The Problemata determinata XLIII ascribed to Albertus Magnus* (1271), « Mediaeval Studies », XXII, 1960, pp. 303-54. Cfr. V. J. Bourke, *op. cit.*, pp. 147-55.

sizione, oltre ad un *socius*, ossia un confratello che fungeva da assistente e da segretario, anche altri segretari ai quali dettava [60]. Durante il primo soggiorno parigino ebbe probabilmente come *socius* Raimondo Severi, dal 1259 alla morte ebbe *socius* Reginaldo da Piperno, amico fedelissimo al quale dedicò alcuni scritti, fra i quali il *Compendium theologiae*.

In Italia Tommaso portò a termine la *Summa contra Gentiles*, scrisse (1265-67) le *Quaestiones disputatae de potentia* (un complesso notevole di dieci questioni che si riferiscono più o meno direttamente alla potenza di Dio) e, negli ultimi anni, la prima parte della *Summa theologiae*.

Sulla struttura, o sul « piano » della *Summa theologiae* hanno discusso e discutono gli studiosi [61]. L'avvio alla discussione, in tempi recenti, è stato dato nel 1939 da un luminoso articolo del P. Chenu, che ha poi riesposto il suo pensiero in opere successive e che trova consenziente chi scrive. Secondo Chenu il piano della *Summa* è suggerito dallo schema platonico dell'emanazione e del ritorno: « poiché la teologia è la scienza di Dio, tutte le cose saranno studiate nella loro relazione con Dio, sia nella loro produzione sia nella loro finalità: *exitus et reditus* » [62]. Tommaso stesso dice, all'inizio dell'opera: « Poiché lo scopo principale di questa sacra dottrina [la teologia] è di comunicare la conoscenza di Dio, e non solo per quel che Dio è in sé, ma anche in quanto è principio e fine della realtà, e specialmente della creatura razionale, proponendoci di esporre questa dottrina prima tratteremo di Dio, in secondo luogo del cammino della creatura razio-

[60] Cfr. la ricostruzione dello *scriptorium* di san Tommaso in A. Dondaine, *Secrétaires de Saint Thomas*, cit., pp. 10-1.

[61] Ne dà una eccellente rassegna I. Biffi, *Un bilancio delle recenti discussioni sul piano della « Summa theologiae » di S. Tommaso*, « La Scuola Cattolica », 91 (1963).

[62] *Introduction* cit., p. 261.

nale verso Dio, in terzo luogo di Cristo il quale, in quanto uomo, è per noi la via che ci porta a Dio » (I, q. 2, proemio). Così sono distinte le tre parti della *Summa*; nella prima Dio sarà considerato come principio di ogni realtà, nella seconda come fine. Chenu stesso osserva che lo schema platonico o neoplatonico di πρόοδος ed ἐπιστροφή è « aperto alla storia », a quella che oggi si chiama storia della salvezza, ossia a ciò che dice la Bibbia [63]. Certo questa sintesi di platonismo e teologia aveva già illustri antecedenti: basterebbe pensare a Scoto Eriugena e ad altri più vicini a Tommaso (Ugo di S. Vittore, Pier Lombardo) ricordati da Chenu. Il pio scandalo di alcuni studiosi [64] di fronte al fatto che Tommaso tratti di Cristo solo alla fine suppone, fra l'altro, la dimenticanza che anche Agostino, dopo il lungo peregrinare nella ricerca di Dio, in quella ricerca nella quale tanto lo aiutarono i neoplatonici insegnandogli qual è il fine della vita umana (il *quo eundum est*) non trovò la via (il *qua eundum est*) se non dopo aver accettato che *Verbum caro factum est*, frase che non aveva trovato nei *libri platonicorum*, nonostante l'interpretazione concordistica che allora ne dava l'ambiente culturale cristiano [65].

Ognuna delle tre parti della *Summa* si divide in trattati (non indicati nelle suddivisioni), ogni trattato in questioni ed in ogni questione in articoli. Come abbiamo detto accennando alla struttura delle

[63] Cosa non certo strana per un tomista, il quale non ritiene che la rivelazione biblica sia qualcosa di totalmente estraneo alla ragione umana, quasi che Dio, parlando all'uomo, si rifiutasse di rivolgersi alla sua ragione, e, d'altra parte, ritiene che la ragione umana sia aperta ad accettare la rivelazione.

[64] Si possono trovare citati nel *Bilancio* cit., di I. Biffi.

[65] *Confessioni* VII, capp. 20 e 21. Per il modo in cui Agostino « legge » i *libri platonicorum*, ivi, cap. 9. L'attenzione a questi punti delle *Confessioni*, e il paragone fra il Cristo *via* di sant'Agostino e il Cristo *via* di san Tommaso mi fu richiamata dalle lezioni di A. Masnovo.

quaestiones disputatae, è l'articolo quello in cui è circoscritto e posto un problema; ora, se si guarda esteriormente, l'articolo risulta costituito di quattro parti: una serie di obiezioni (introdotte da un *Videtur quod*), la posizione della tesi dell'autore (introdotta dal *Sed contra*) [66], la giustificazione di questa tesi (*Respondeo*) e la soluzione delle obiezioni (*Ad primum, secundum*, ecc.). Andando però un po' più a fondo si vede, come osserva il Masnovo, che esso consta di due parti: una storica ed una teoretica; obiezioni e *Sed contra* rappresentano la storia, quello che è stato detto da altri sul problema, danno lo *status quaestionis*, *Respondeo* e soluzione delle obiezioni rappresentano il contributo personale dell'autore, anche se naturalmente, l'autore, cioè Tommaso, si giova di pensieri già esposti da altri per risolvere il problema.

Tommaso nel Prologo presenta la *Summa* come una esposizione della dottrina cattolica diretta ai principianti. Chenu osserva: « Le questioni disputate erano il libro dei maestri, la Somma è il libro dello scolaro. Certo vi è qui l'effetto dell'illusione comune ai professori sulla capacità degli alunni, anche universitari » [67]. Direi che, illuso o no, un professore cerca di insegnare agli alunni ciò che ritiene essenziale, cerca di ridurre i problemi al nocciolo, cerca di sfrondarli delle questioni marginali — ed è appunto quello che Tommaso fa nella *Summa*.

Abbiamo parlato prima delle opere più imponenti del periodo italiano, ma dobbiamo ricordare inoltre le *Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis* e *de anima* [68].

[66] Nell'articolo delle *Quaestiones disputatae* anche il *sed contra* è corredato da una serie di argomenti, e si capisce, poiché le *qq. dd.* rispecchiano una discussione.

[67] *Introduction* cit., p. 255.

[68] Che sono degli anni 1268-69 secondo G. Verbeke, *Thémistius et le commentaire de S. Thomas au Traité de l'âme d'Aristote*, in Themistius, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote*, Louvain-Paris 1957, pp. xxxiv-xxxv.

Alla corte pontificia si trovava in quegli anni Guglielmo di Moerbeke, un domenicano fiammingo che aveva trascorso alcuni anni nell'Oriente greco, a Tebe e a Nicea, e vi aveva imparato la lingua. M. Grabmann cita queste parole di Umberto di Romans, Maestro generale dell'Ordine negli anni in cui Guglielmo di Moerbeke era in Oriente.

Le lingue importanti per i compiti missionari della Chiesa, e sopra tutto il greco, debbono essere studiate, come accadeva ai tempi di S. Girolamo e di S. Agostino. Al presente la conoscenza del greco è così rara che nella Curia romana non si trova quasi nessuno che sia capace di leggere una lettera greca. Sarebbe di altissimo pregio per l'Unione [69] se i Latini potessero leggere tutte le opere teologicamente importanti dei Greci, gli Atti dei Concilii greci, i diversi ordinamenti canonici, ecclesiastici, i libri liturgici e le opere di storia ecclesiastica [70].

Si capisce quindi perché Guglielmo di Moerbeke fosse stato mandato nell'Oriente greco, dove i Domenicani avevano dei conventi. Là, a Tebe e a Nicea, cominciò la sua attività di traduttore: nel 1260 tradusse la *Historia Animalium* di Aristotele, a Nicea il commento di Alessandro di Afrodisia ai *Meteorologica*, e forse anche altre opere. Dopo il 1260 fu chiamato alla corte pontificia, certo sotto il pontificato di Clemente IV (1265-68) a Viterbo, forse anche prima, durante il pontificato di Urbano IV. Il suo titolo era « penitenziere e cappellano del papa », ma le sue funzioni continuarono ad essere quelle di traduttore. « Fonti storiche medievali ed anche posteriori riferiscono che Guglielmo di Moerbeke ha fatto le sue traduzioni greco-latine di Aristotele dietro richiesta (*ad instantiam*) di san Tommaso d'Aquino » [71].

[69] L'unione fra la chiesa romana e la chiesa greca.

[70] Citato da M. Grabmann, *Guglielmo di Moerbeke, o. p., il traduttore delle opere di Aristotele*, in « Miscellanea Historiae Pontificiae », IX, Roma 1946, p. 37.

[71] Ivi, p. 62. Le fonti principali sono il Catalogo di

Comunque, fosse o non fosse dietro richiesta di Tommaso, certo è che Guglielmo di Moerbeke tradusse, o piuttosto rivide precedenti traduzioni di molti scritti aristotelici [72], e delle sue traduzioni si servì Tommaso appena le ebbe a disposizione: l'uso di una traduzione più antica o della traduzione moerbecana può talora aiutare a stabilire la data di un'opera tomistica. Guglielmo di Moerbeke rese un prezioso servizio a Tommaso con la traduzione non solo delle opere aristoteliche, ma anche di commenti greci ad Aristotele. G. Verbeke ha dimostrato, per esempio, quanto debba a Temistio il commento di Tommaso al *De anima* di Aristotele [73], quanto debba ad Ammonio il commento di Tommaso al *Perì hermeneias* [74]; e sia il commento di Temistio al *De anima* sia quello di Ammonio al *Perì hermeneias* furono tradotti da Guglielmo. Non dimentichiamo poi le traduzioni di Proclo, specialmente quella dell'*Elementatio theologica* (1268) che rivelò la fonte neoplatonica del *Liber de causis*, attribuito fino ad allora ad Aristotele.

Alla fine del 1268 Tommaso fu richiamato a Parigi e vi rimase, insegnando all'Università, dal 1269 al 1272. Accadeva raramente che un maestro fosse richiamato alla cattedra che aveva lasciata; il fatto si spiega probabilmente con la necessità di aver pre-

Stams (redatto prima del 1323), il Catalogo di Lorenzo Pignon, il *Chronicon* di Enrico di Herford, il *Chronicon Slavicum*, il *Chronicon generale di J. Staindel* (*op. cit.*, pp. 65-7). Non ne parlano invece i primi biografi. Guglielmo di Tocco dice però che Tommaso « scripsit etiam super philosophiam naturalem et moralem, quorum librorum procuravit, ut fieret nova translatio, quae sententiae Aristotelis continet clarius veritatem » (cit. da GRABMANN, *op. cit.*, p. 64).

[72] Sulle traduzioni di Aristotele si veda E. FRANCESCHINI, *Aristotele nel Medioevo latino*, « Atti del IX Congresso nazionale di Filosofia », Padova 1935, pp. 189-207.

[73] THÉMISTIUS, *Commentaire* cit., pp. IX-XXXVIII.

[74] AMMONIUS, *Commentaire sur le « Perì hermeneias » d'Aristote*, Louvain-Paris 1961.

sente un uomo di singolare valore per fronteggiare le difficoltà della situazione accademica parigina. Infatti i maestri secolari, capeggiati ora da Nicola di Lisieux e Gerardo di Abbeville, erano tornati all'attacco contro i frati e, seconda difficoltà, l'insegnamento aristotelico nella Facoltà delle Arti aveva dato luogo ad una corrente che sembrava minacciare l'ortodossia cattolica: quella che si chiama comunemente averroismo latino; la reazione dei teologi, poi, a questo entusiasmo per le dottrine di Aristotele minacciava di coinvolgere anche quei dottori che, come Alberto Magno e Tommaso, si erano dimostrati aperti (troppo aperti a giudizio dei conservatori) alle nuove dottrine. Questi, forse, i tre motivi che indussero a richiamare Tommaso d'Aquino a Parigi [75].

Sulla opposizione di una corrente di teologi c'è un episodio che deve essere occorso nel 1270. In una disputa sulla questione scottante della pluralità o unità delle forme sostanziali nell'uomo, Tommaso d'Aquino si trovò contro la maggior parte dei teologi, e fra questi il francescano Giovanni Peckham. Questo il fatto sul quale le fonti sono d'accordo, ma poi cominciano le divergenze: infatti in una lettera del 1285 Peckham dice che, mentre tutti combattevano le tesi di Tommaso sull'unità della forma, egli solo difese Tommaso « prout salva veritate potuimus », ossia non difese la tesi tomistica, che riteneva errata, ma difese l'uomo, finché questi sottomise al giudizio del vescovo e degli altri maestri le sue opinioni. Bartolomeo da Capua invece nel processo di canonizzazione di Tommaso dice « di aver udito da molti frati predicatori (domenicani) degni di fede » che in quella famosa disputa Tommaso non abbandonò il suo atteggiamento umile (non già la sua tesi) sebbene Peckham lo esasperasse « verbis ampullosis et tumidis » [76].

[75] V. J. BOURKE, *op. cit.*, p. 159.

[76] *Registrum Epistolarum* fr. J. Peckham, a cura di Ch. T.

Anche il secondo magistero parigino fu assai fecondo di opere. Ricordiamo le principali: la seconda parte della *Summa theologiae*, le *Quaestiones disputatae de malo* e *de virtutibus in communi* e le prime sei *Quaestiones quodlibetales*; fra gli *opuscula* il *De unitate intellectus* in polemica con gli averroisti, il *De aeternitate mundi* che, nel modo discreto usato solitamente da Tommaso quando esprime un'opinione non condivisa dalla maggioranza dei teologi contemporanei, è una polemica contro i teologi conservatori a proposito della possibilità di dimostrare che il mondo ha avuto inizio. A Parigi Tommaso scrisse o condusse a termine alcuni commenti ad Aristotele particolarmente importanti. G. Verbeke prova con buoni argomenti che il commento al primo libro *De anima* è la *reportatio* di lezioni tenute in Italia da Tommaso nell'ultimo periodo della sua dimora là (1268) mentre il secondo e il terzo libro sono stati redatti direttamente da Tommaso a Parigi [77]; il commento alla *Metafisica* deve essere stato redatto in un tempo abbastanza lungo, come attesta l'uso di traduzioni diverse [78], e terminato durante il secondo magistero parigino (o forse addirittura a Napoli).

Martin, Londra 1882-85, vol. III, p. 889; *Processus canonizationis* LXXVII, in *Thomae Aq. vitae fontes praecipuae*, Alba 1968, p. 316. Cfr. S. Vanni Rovighi, *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII*, Milano 1936, p. 150, dove ho tentato anche di spiegare la divergenza delle fonti senza accusare di menzogna né l'una né l'altra e sono riuscita naturalmente a scontentare i fautori dell'una e dell'altra parte.

[77] Cfr. Thémistius, *Commentaire* cit., p. xxxiv.

[78] Cfr., oltre alle opere generali sulla cronologia delle opere di Tommaso, F. Pelster, *Die Uebersetzungen der aristotelischen Metaphysik in den Werken des hl. Thomas von Aquin*, « Gregorianum », 16, 1935, pp. 325-48, 531-67; 17, 1936, pp. 377-406; A. Mansion, *Date de quelques commentaires de S. Thomas sur Aristote (De interpretatione, De anima, Metaphysica)*, in *Studia mediaevalia* (Miscellanea R. J. Martin), Bruges 1948, pp. 271-87, con rimando anche a studi precedenti.

Dopo il secondo triennio di magistero parigino Tommaso fu di nuovo chiamato in Italia, a Napoli, questa volta, come reggente degli studi nello *studium generale* dell'Ordine, forse non senza la sollecitazione di Carlo d'Angiò, che desiderava avere un maestro famoso nella città dove era la sua corte. A Napoli Tommaso scrisse commenti alla Bibbia [79], al *De causis*, e proseguì nella terza parte la redazione della *Summa theologiae*. Ma non poté terminarla. La sua salute declinava, e dal dicembre 1273 non scrisse più. Al fedele amico e segretario Reginaldo da Piperno, che lo esortava a scrivere e a terminare l'opera, disse, secondo la testimonianza di Bartolomeo da Capua: « Raynalde, non possum, quia omnia quae scripsi videntur michi palee » e, dietro le insistenze di Reginaldo, avrebbe ripetuto: « videntur michi palee respectu eorum que vidi et revelata sunt michi » [80]. Anche per chi voglia attribuire una parte di questa testimonianza al senso medievale del miracoloso resta, con un sigillo di autenticità, il senso della pochezza e quasi della vanità della propria opera che un uomo profondamente religioso, come era certo Tommaso d'Aquino, doveva provare di fronte al mistero della morte e alla speranza di un incontro con Dio.

Nonostante la sua malferma salute, Tommaso ebbe l'ordine dal papa Gregorio X di partecipare al Concilio di Lione, indetto per il 1274, e all'inizio di quell'anno si mise in viaggio. Un viaggio faticoso, che dové essere presto interrotto. Bartolomeo da Capua riferisce che a Teano Tommaso inciampò in

[79] Una parte del commento alle lettere di san Paolo (*Rom.* e *I Cor.* 7, 10) sarebbe stata redatta direttamente da Tommaso a Napoli, il resto sarebbe stato integrato con *reportationes* di lezioni tenute da Tommaso durante il primo magistero italiano (1261-64) redatte da Reginaldo da Piperno. Cfr. M. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, « Beiträge », XII, 1-2, 1949, pp. 266-72.

[80] *Processus canonizationis* LXXIX, in *Thomae Aq. vitae fontes praecipuae*, cit., p. 319.

un albero caduto lungo la strada e batté la testa, ma proseguì il viaggio; dové però fermarsi ammalato nel castello di Maenza, nella diocesi di Terracina. Poiché la malattia non accennava a passare, egli chiese di essere trasportato nella vicina abbazia cistercense di Fossanova, dove morì il 7 marzo 1274, forse non ancora cinquantenne.

Gli scritti di Tommaso, obbiettivi, redatti con tono volutamente impersonale, non ci dicono molto del suo carattere, e le notizie dei biografi, qualche volta forse infiorettate secondo il gusto della *pietas* medievale, possono talora lasciarci dubbi; si può tuttavia indicare qualche aspetto della personalità di Tommaso che sembra trasparire sia dai suoi scritti sia dalle testimonianze.

Doveva essere uomo tenace, saldo nei suoi propositi e nelle sue convinzioni: lo attestano la resistenza ai parenti che volevano farlo uscire dall'Ordine domenicano, la fedeltà a certe sue tesi, come quella sull'unicità della forma sostanziale nell'uomo, anche quando erano combattute dai suoi colleghi teologi in nome dell'ortodossia, la sua decisa opzione per certe altre tesi, come quella sulla conoscenza intellettuale per astrazione anziché per illuminazione. D'altra parte il suo modo di sostenere le proprie tesi è sempre il meno polemico possibile: preferisce interpretare a suo modo piuttosto che polemizzare: su questo punto è esemplare il suo modo di interpretare (rovesciandola discretamente) la teoria agostiniana della conoscenza *in rationibus aeternis*, come vedremo più avanti. Doveva essere riservato, silenzioso [81], come attesta il soprannome di *bue muto* datogli dai condiscepoli di Colonia, e immerso nei suoi pensieri, come dicono certi episodi sulla sua distrazione [82]. Il che

[81] « Qui [sc. Thoma] quamvis non esset discursibus assuetus qui divinis meditationibus erat intentus » (GUGLIELMO DI TOCCO, *Hystoria* cit., cap. 26).

[82] Come il famoso pugno sulla tavola, mentre era invitato a mensa dal re di Francia, Luigi IX, perché gli era venuto in mente un argomento contro i Manichei (*Hystoria* cit., cap. 44).

non gli impediva di sentire l'amicizia — come attesta la lunga consuetudine con Reginaldo da Piperno e alcuni episodi riferiti dai biografi o dai testimoni al processo. Il fatto stesso che nell'ultimo anno della sua vita, quando era già famoso, Reginaldo potesse permettersi di esortarlo a scrivere, di chiedergli perché giudicasse « paglia » quello che aveva scritto, di dirgli: « Vedrai che ti faranno cardinale » [83], le ripetute affermazioni di Guglielmo di Tocco sul fatto che solo a Reginaldo egli confidasse certe cose [84] indicano un rapporto di profonda amicizia fra i due. Al « figlio carissimo Reginaldo » è dedicato il *Compendium theologiae* (I, cap. 1).

Se pochi, forse uno solo, Reginaldo, furono gli amici in senso stretto di Tommaso, cordiale doveva essere con molti: a Parigi doveva di tanto in tanto fare passeggiate nei dintorni coi suoi studenti, poiché ad una di queste si riferisce l'episodio narrato da Guglielmo di Tocco: mentre tornavano a Parigi, gli studenti gli dissero scherzando: « Maestro, vedete che bella città è Parigi? Vorreste esserne il signore? [...]. Ed egli rispose: preferirei avere le Omelie di san Giovanni Crisostomo sul Vangelo di san Matteo. Se infatti fosse mia questa città, le cure del governo mi impedirebbero la contemplazione delle cose divine e mi toglierebbero la consolazione dello spirito » [85].

Il suo senso religioso, più ancora che dal molto che ne dicono i biografi, è attestato dai suoi scritti. Prescindiamo dalle preghiere per l'Ufficio del *Corpus Domini*, perché non sappiamo fino a che punto siano sue e fino a che punto siano adattamento di preghiere

[83] *Processus canonizationis* LXXVIII e LXXXIX (testimonianza di Bartolomeo da Capua), in *Thomae Aq. vitae fontes praecipuae*, cit., pp. 317-9.

[84] *Hystoria* cit., capp. 31 e 32.

[85] Ivi, cap. 43.

già esistenti. È piuttosto il senso del mistero, del limite della conoscenza umana, il presentimento di una immensa zona di realtà e di verità che sfugge all'intelligenza umana e verso la quale tuttavia è diretta una segreta aspirazione dell'uomo, quello che rivela l'atteggiamento religioso di Tommaso a chi legga i suoi scritti, e non le riduzioni a « tesi » e a sillogismi della sua dottrina. Non è qui il luogo di una ricerca su questo punto; indicheremo solo fuggevolmente come esempi di questo atteggiamento il *tentandum est solvere* riferito alle obiezioni contro l'immortalità dell'anima umana (*Contra Gent.*, II, cap. 81) che esprime le difficoltà della ragione quando si avvicina alle verità che più incidono sul significato della vita umana, e, sopra tutto, il cap. 48 del terzo libro *Contra Gentiles*, nel quale si afferma che la suprema felicità dell'uomo è oltre questa vita, capitolo che, pur nella veste raziocinante, ha un sapore quasi pascaliano, con quella osservazione finale sull'angustia sofferta dai *praeclara ingenia* dei filosofi che non avevano a sostenerli la fede in una rivelazione. E si potrebbero moltiplicare gli esempi.

II. I FONDAMENTALI CONCETTI FILOSOFICI ESPOSTI NEL « DE ENTE ET ESSENTIA »

Tommaso d'Aquino fu e volle essere teologo. Oggi si insiste molto, e giustamente, su questo fatto, ma forse non bisognerebbe dimenticare che fu teologo a modo suo e non al modo dei teologi di oggi, e che nella sua concezione della teologia l'indagine razionale (ossia la filosofia) ha un posto e una funzione essenziale. Abbiamo già detto, parlando della *Summa contra Gentiles*, che secondo lui un'esposizione della dottrina cattolica che voglia rivolgersi a tutti gli uomini (e può essere cattolica senza rivolgersi a tutti?) deve prendere le mosse da ciò che la ragione umana può scoprire, perché è la ragione quella che accomuna tutti gli uomini. L'uomo è uomo per la ragione, secondo Tommaso, « intellectus et ratio est potissime hominis natura » (*Summa*, I^{a} II^{ae}, q. 31, art. 7) [1] anche se la ragione non è tutto l'uomo (*potissime*, non *tota*). Anche per il credente, del resto, che, pur partendo da ciò che Dio ha rivelato, vuol cercare di averne una certa intelligenza, l'esercizio della ragione è necessario, perché il dono divino della grazia non distrugge la sua natura, ma la eleva: « Cum igitur gratia non tollat naturam sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei sicut naturalis inclinatio voluntatis obsequitur charitati » (*Summa*, I, q. 1, art. 8). Si capisce quindi che il teologo Tommaso d'Aquino dedicasse intere trattazioni a problemi filosofici (come sono certi *opuscula* e certe *quaestiones disputatae*) e una parte notevole della sua attività a commentare Aristotele, e proprio negli ultimi anni della sua vita, in piena maturità. Uno scritto che ci presenta in breve l'inquadratura metafisica del pensiero di Tommaso è l'*opusculum De ente et essentia* scritto fra il 1254 e il 1256. È un'opera giovanile, ma le idee che vi sono contenute rimarranno definitivamente nell'opera di Tommaso; pensiamo quindi che sia utile cominciare di qui l'esposizione del suo pensiero. L'*opusculum* è dedicato *ad fratres socios*, a confratelli che studiavano mentre egli era baccelliere; se mi fosse permesso un paragone direi che è la spiegazione che un assistente fa agli studenti sul signi-

[1] Citerò da qui in avanti la *Summa theologiae* con *Summa*. Il numero romano si riferisce alla *pars* (*prima*, *prima secundae*, *secunda secundae*), poi vengono il numero della *quaestio* e quello dell'articolo. Citerò poi il *De ente et essentia* dall'edizione ROLAND-GOSSELIN (*Le « De ente et essentia » de S. Thomas d'Aquin*, « Bibliothèque thomiste », VIII, Paris 1926) indicando oltre al numero del capitolo anche la pagina e le righe.

ficato e il valore di termini venuti di moda, correnti negli scritti e nelle lezioni di molti, ma usati in significati diversi e tali da generare confusione: tali erano allora i termini ' ens ' ed ' essentia ', messi in circolazione specialmente dalla traduzione della *Metafisica* di Avicenna, come potrebbero essere oggi, per esempio, ' struttura ' o ' alienazione '. E poiché è difficile spiegare il significato di termini come questi senza esporre anche una concezione della realtà, sotto la spiegazione di quei termini si svolgono le linee della metafisica tomistica.

Ente ed *essenza* sono concetti fondamentali, perché impliciti in tutti gli altri (*quae primo intellectu concipiuntur*), di qui l'importanza di averli chiari, per non cadere in errore nei giudizi su concetti più complessi. Tommaso si propone quindi di dire 1) che cosa significhino quei termini, 2) in che modo si dicano *ente* ed *essenza* le diverse realtà, 3) che rapporto abbiano con gli enti logici, in particolare coi tre primi predicabili di cui parla Porfirio: genere, specie, differenza specifica (Proemio).

E prima di tutto comincia dall'*ente*, che è il concreto, mentre *essenza* è l'astratto, perché la nostra esperienza è di enti, di cose concrete, delle quali poi ci chiediamo che cosa le costituisca tali (abbiamo esperienza di *uomini*, per esempio, e poi ci chiediamo che cosa costituisca l'uomo come tale, in che consista l'*umanità* dell'uomo, ossia quale sia la sua essenza). Ora l'ente si può intendere in due modi « uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem » (cap. 1, p. 2, 9-11). Il che vuol dire: l'ente può essere reale o logico; quello reale è di diversi generi, ossia ci sono diversi modi di essere realmente: *è* un uomo ed *è* il colore della sua pelle; uomo e colore della sua pelle sono enti, ma in diverso modo, l'uomo *è* come sostanza, (in termini aristotelici), ossia come realtà capace di esistere per sé, il colore della sua pelle *è* come accidente (in termini aristotelici), ossia

come determinazione dell'uomo e più precisamente come qualità. Ora Aristotele distingueva dieci di questi modi di essere o categorie (modi in cui l'essere si può predicare delle diverse realtà e quindi modi che definiscono i supremi generi della realtà). L'ente logico è quello della copula: si adopera infatti il verbo ' essere ' anche per esprimere connessioni di concetti, che sono vere in quanto connettono correttamente quei concetti, ma non esprimono l'esistenza dei concetti che connettono. Se si dice che l'affermazione è contraria alla negazione o che la cecità è nell'occhio si parla con verità, ma l'*è* della copula non significa che l'affermazione esista, né che esista la cecità. Esistono uomini affermanti ed esistono cose intorno alle quali si possono pronunciare affermazioni, ma non esistono affermazioni. Esistono occhi privi della loro funzione normale, ma non esiste la cecità: la cecità è il modo in cui l'intelletto esprime il fatto che certi occhi non vedano. Si affaccia in questa distinzione fra l'ente reale e l'ente logico un pensiero che tornerà spesso in questo *opusculum* e in altre opere di Tommaso, e che è opportuno sottolineare: non tutto ciò che è oggetto di pensiero esiste così come è pensato. Non bisogna quindi ipostatizzare i nostri concetti e credere che ad ogni nostro concetto corrisponda una cosa; si affaccia, direi, la posizione antirealistica di Tommaso, nel senso in cui il termine ' realismo ' è preso quando si parla del problema degli universali, nel senso in cui realismo significa affermazione che gli universali sono *res*.

L'ente di cui Tommaso intende parlare qui è l'ente reale, e solo a proposito di questo si può parlare di essenza. È significativo che qui sia citato Averroè, lo stesso di cui sarà più avanti citata, con consenso, l'affermazione: *intellectus est qui agit universalitatem in rebus* (cap. 4, p. 28, 10-11). Ed è forse opportuno ricordare il primo articolo della prima *Quaestio disputata de veritate*, di non molto posteriore al *De ente et essentia*, nel quale, dopo la

frase già da noi citata[2] che afferma la primordialità del concetto di *ente*, implicito in ogni altro concetto, si dice che ogni altro concetto deve dunque aggiungere qualcosa alla nozione ente (*Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens*). Ma poiché *ente* è già implicito in qualsiasi concetto, poiché ogni realtà è *ente*, nulla può aggiungersi dal di fuori all'ente, quasi gli fosse estraneo, e ciò che diciamo aggiungersi all'ente non è se non l'esplicitarsi o l'esprimersi di ciò che già era implicito nella nozione di ente (*secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum qui nomine ipsius entis non exprimitur*). « E questo esplicitarsi o esprimersi può avvenire in due modi: o così che il modo espresso specifichi l'ente [...] e allora si passa dall'ente ai diversi generi di ente [le categorie] [...] o così che il modo espresso appartenga universalmente ad ogni ente [...]. Ora non c'è nessun predicato affermativo che appartenga ad ogni ente se non la sua essenza »[3]. L'essenza (torniamo ora al *De ente et essentia*) è ciò che si esprime nella definizione, quando si dice *che cosa* (*quid*) è un ente, perciò è detta anche *quiddità* (*quiditas*), o, come dice Aristotele, *quod quid erat esse* (τὸ τι ἦν εἶναι) « id est hoc per quod aliquid habet esse quid » (cap. 2, p. 322). L'essenza è talora detta anche *forma* perché, nella terminologia aristotelica, forma è l'elemento determinatore della cosa, ciò per cui una cosa è quella che è, distinta da ogni altra, mentre la materia è l'elemento indifferenziato, comune. È detta anche *natura*, specialmente quando è considerata come il principio dell'attività propria di un ente (come quando si dice che l'attività razionale è propria della natura umana), « sed essentia dicitur secundum quod per eam et in

[2] Cfr. p. 23.
[3] I predicati che appartengono universalmente ad ogni ente sono i *trascendentali*, perché trascendono (ossia sono più ampi delle) categorie.

ea ens habet esse »; il che vuol dire: un ente può esistere, può aver l'essere solo in quanto è qualcosa di determinato. Se infatti uno chiedesse: « esiste? » senza precisare *che cosa*, non gli si potrebbe rispondere.

Ora poiché si è detto che ci sono diversi modi di essere, e poiché il modo di essere fondamentale è quello della sostanza, così l'essenza è fondamentalmente e propriamente delle sostanze, e secondariamente degli accidenti. Tommaso considera quindi in primo luogo le sostanze, cioè quegli enti che esistono per sé — come ad esempio un uomo —, e ammette senz'altro (era infatti comunemente ammesso e chiaro per gli uomini del suo tempo) che esistano sostanze semplici e composte: composte di materia e forma le sostanze corporee, date all'esperienza sensibile, semplici le sostanze spirituali, come le intelligenze motrici dei cieli delle quali parlavano Aristotele, Avicenna, Averroè. I cristiani del secolo XIII concepivano gli angeli, di cui parla la tradizione biblica, come intelligenze separate dalla corporeità. In ogni sostanza composta (corpo) forma è l'elemento determinatore, quello per cui la sostanza è una determinata sostanza (uomo, gatto, cavallo) — e questa è la *forma sostanziale*; materia è l'elemento determinabile, l'elemento di instabilità, ossia quello per cui una sostanza può essere distrutta e trasformata in un'altra (come il legno è distrutto dal fuoco e trasformato in cenere). La materia è quindi l'elemento potenziale, identico in tutti i corpi; è ciò per cui un corpo può essere trasformato in un altro corpo; la forma è l'elemento attuale, è ciò per cui un corpo è in atto ed è quello che è.

Le sostanze semplici, ossia incorporee, erano ritenute più perfette di quelle composte (corporee), ma quelle che noi vediamo e tocchiamo sono le sostanze composte; da queste dunque, come quelle la cui esistenza è per noi più evidente, deve cominciare l'indagine. L'essenza di queste non è né la sola forma

né la sola materia, ma la sintesi delle due; l'essenza dell'uomo, secondo lo stesso esempio di Tommaso, non è l'anima sola (forma) ma l'anima e il corpo insieme (cap. 2).

Ma qui sorge una difficoltà: gli aristotelici dicono che la materia è il principio di individuazione; parrebbe dunque, se essenza delle sostanze corporee è il composto di materia e forma, che non si possa definire se non l'individuo, non per esempio l'uomo in quanto tale.

La teoria del principio di individuazione ha una lunga storia [4] ed è, a sommesso avviso di chi scrive, un residuo di platonismo, oserei dire uno pseudo-problema di origine platonica, anche in Aristotele, e tanto più in Avicenna ed Averroè fortemente influenzati dal neoplatonismo, poiché suppone che la vera realtà sia quella dell'universale e che ci si debba chiedere come mai l'universale si particolarizza. Tommaso, di cui pure abbiamo rilevato la tendenza antirealistica, non se ne sa sbarazzare, e risponde che principio di individuazione è, non la materia in genere (*quolibet modo accepta*), ma la materia *signata*, « et dico materiam signatam quae sub determinatis dimensionibus consideratur » (cap. 2, p. 11, 2-3). Alla difficoltà sopra indicata Tommaso risponde quindi che nella definizione di un universale — per esempio dell'uomo in quanto tale — è compresa la materia, ma non la materia *signata*: « nella definizione dell'uomo, infatti, non sono comprese queste ossa e questa carne, ma carne ed ossa in generale, che sono la materia *non signata* dell'uomo » (cap. 2, p. 11, 7-9). E aggiunge: « È dunque manifesto che l'essenza di Socrate e l'essenza dell'uomo differiscono

[4] Cfr. M. D. Roland-Gosselin, *Le « De ente et essentia »* cit., pp. 59-126. Roland-Gosselin, nell'eccellente studio che accompagna la sua edizione del *De ente et essentia*, dopo aver fatto la storia del problema fino a Tommaso, conclude che la teoria di Tommaso sintetizza quelle di Avicenna e di Averroè.

solo per esser l'una determinata fino all'individualità e l'altra non determinata (*non differunt nisi secundum signatum et non signatum*) », così come l'essenza della specie (per esempio *uomo*) non è altro che l'essenza del genere (*animale*) ulteriormente determinata; solo che la differenza che determina la specie rispetto al genere viene dalla forma, mentre quella che determina la specie fino all'individualità viene dalla materia *signata*.

Questa osservazione dà modo a Tommaso di parlare dei rapporti fra genere e specie, specie e individuo, e dal suo discorso risulta chiaramente che egli non concepisce il genere come una parte dell'ente concreto, come una realtà distinta dalla differenza specifica, né la specie come una realtà distinta dalle note individuanti: l'individuo non è concepito come il vertice di una piramide costituita da essenze che vanno dalle più universali (genere) alle più differenziate, quasi che nella massa della realtà gli individui fossero ritagliati attraverso successivi colpi di forbice (le differenze), ma è concepito come l'unica vera realtà che solo l'inadeguatezza del nostro intelletto ci fa conoscere prima più indeterminatamente e che poi cerchiamo di stringere più da vicino mediante aggiunte di una nozione all'altra. Generi e specie non sono altro che l'individuo conosciuto indeterminatamente: « Sic ergo genus significat indeterminate totum id quod est species » (cap. 2, p. 16, 1-2). Il genere è detto talora materia rispetto alla forma non perché sia una parte costitutiva dell'ente concreto, ma per l'analogia che ha con la materia per la sua indeterminatezza (cap. 2, p. 18, 6-8); una indeterminatezza, però, quella del genere, che è solo della nostra conoscenza, infatti « se anche si dice che l'uomo è costituito in certo modo dall'animale e dal razionale, questo non vuol dire che l'uomo sia una terza realtà costituita da due realtà distinte, ma che è una terza nozione costituita da due altre nozioni » (cap. 2, p. 19, 1-4). « E come il genere [p.

es. *animale*] quando si predica della specie [*uomo*] implica indistintamente nel suo significato tutto ciò che determinatamente è nella specie, così pure la specie [p. es. *uomo*] quando si predica dell'individuo [*Socrate*] significa tutto quello che si trova essenzialmente nell'individuo, sia pure in modo indistinto » (cap. 2, p. 20, 14-19). La conclusione logica di questo discorso dovrebbe essere che, dunque, come il genere non è una realtà distinta dalla specie, ma è solo la specie concepita confusamente, così anche la specie non è una realtà distinta dall'individuo, ma è solo l'individuo concepito confusamente[5], sicché non ci dovrebbe esser bisogno di chiedersi qual è il principio di individuazione, poiché nulla può esistere che non sia individuo. Verso una concezione di questo tipo sembra orientarsi Tommaso quando, nel capitolo terzo, si domanda che rapporto abbia la nozione di *essenza* col genere, la specie, la differenza specifica: l'essenza generica o specifica, dice egli infatti, non è altro che l'essenza individuale considerata indeterminatamente[6]. D'altra

[5] Il che, per sé, non è affatto nominalismo, se per nominalismo si intende la negazione o la svalutazione totale dei concetti universali. Come infatti l'affermazione che i nostri concetti generici non riflettono una parte della realtà, ma solo la realtà confusamente concepita, non implica affatto la negazione o la totale svalutazione dei concetti generici, ma solo il riconoscimento (che del resto penetra tutta la filosofia tomistica) della inadeguatezza, del carattere approssimativo della conoscenza umana, così il riconoscere che i nostri concetti specifici riflettono la realtà individuale confusamente, cioè indeterminatamente appresa, non implica affatto la negazione o la totale svalutazione dei concetti specifici. Ma abbiamo poi noi concetti specifici? Vedremo che lo stesso Tommaso ne dubita.

[6] « Et ideo relinquitur quod ratio generis vel speciei conveniat essentiae secundum quod significatur per modum totius, ut nomine hominis vel animalis, prout implicite et indistincte continet totum quod in individuo est »: *De ente et essentia*, ed. cit., cap. 3, p. 23, 25-28.

parte, come abbiamo detto, egli si pone ancora il problema del principio di individuazione.

Vediamo ora come Tommaso giustifichi il valore dei concetti universali. L'universale esprime l'essenza dell'individuo (dice *che cosa è* questo) ma la esprime indeterminatamente, non la esprime nella sua individualità; dice che Socrate è un uomo, ma non esprime il modo irripetibile in cui Socrate è uomo. Come è dunque possibile che due termini non identici — ' Socrate ' e ' uomo ' — siano legati nel giudizio da un rapporto di identità espresso dalla copula *è*?

La risposta di Tommaso è ispirata ad Avicenna, anzi è presa quasi di peso dal quinto libro della *Metafisica* di Avicenna[7]. Egli distingue dunque due modi di considerare l'essenza o natura di una cosa: si può considerarla in quello che significa e basta (*absolute*), o nel modo in cui si realizza. L'essenza *absolute*, proprio perché prescinde dal suo modo di realizzarsi non è né universale né particolare, né una né molteplice: è quello che è, e basta. Se ho presente l'essenza *uomo* come sintesi di animalità e ragione, non so ancora se essa sia una o molteplice, se ci sia solo un uomo o ce ne siano tanti. Se invece considero l'essenza *uomo* così come si realizza in Socrate, in Platone e altri, dirò che l'essenza uomo è molteplice; ma riflettendo sul fatto che concepisco quei molti sotto un aspetto comune, che è quello dell'umanità nella quale sono simili, concluderò che le loro varie umanità sono presenti al mio spirito sotto

[7] Come si vede dai testi citati in nota dal Roland-Gosselin, *op. cit.*, pp. 24-7. Osserveremo però che l'utilizzazione di un autore è sempre in certo modo una interpretazione (almeno quando chi utilizza è un Tommaso d'Aquino o un Duns Scoto); Duns Scoto infatti interpreta questi testi di Avicenna in modo più « realistico » di quello di Tommaso. Cfr. E. Gilson, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, AHMA, II (1927), specialmente pp. 129-46.

un unico aspetto. L'essenza uomo, perciò, si realizza come molteplice nei diversi individui, come una nel mio spirito che li concepisce[8], ma e nel mio spirito e nei diversi individui è presente quella essenza, quel *quid*, che astrae dal modo di realizzarsi.

Nel quarto capitolo Tommaso parla dell'essenza delle sostanze « separate », ossia incorporee. Che esistessero tali sostanze, come abbiamo visto, era da tutti ammesso; quale fosse la loro natura era discusso; che, pur essendo incorporee, fossero diverse da Dio era pure da tutti ammesso, ebrei, musulmani, cristiani, che avevano comune il monoteismo; in cosa ne differissero era discusso. La teoria più diffusa nel mondo cristiano del secolo XIII era quella di Avencebrol, secondo la quale tutte le sostanze create, quindi anche gli angeli, sono composte di materia e forma. Tommaso aveva già rifiutato questa teoria fin dallo *Scriptum* sulle *Sentenze* e ribadisce qui il rifiuto, che sarà ripetuto sempre: nella *Summa contra Gentiles* (II, cap. 50) nelle *Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis* e *de anima* e nell'opuscolo *De substantiis separatis* (1272). La ragione del rifiuto è che una sostanza capace di conoscere intellettivamente non può esser costituita di materia e forma, come vedremo parlando della dottrina tomistica sull'anima umana[9]. Le sostanze separate, dunque, ossia gli enti puramente spirituali, non sono composti di

[8] Sia Avicenna che Tommaso distinguono però l'essere intenzionale dell'oggetto (l'essenza) nello spirito dall'essere reale dell'atto che pensa quell'oggetto; il primo è universale, ossia predicabile di diversi enti, il secondo è un atto individuo. Ciò che è comune ai diversi uomini non è l'atto con cui li penso uomini (atto che è mio e non di un altro), ma il pensato.

[9] Nel *De substantiis separatis*, che (nei capp. 4-6) contiene la trattazione più ampia sull'argomento, Tommaso dice che l'errore di Avencebrol nasce dall'aver ipostatizzato una distinzione logica, quella fra il genere e la specie, e dall'aver identificato il genere con la materia e la differenza con la forma.

materia e forma, ma sono forme pure. E poiché il principio di individuazione è la materia *signata*, in tali sostanze non potranno esserci molti individui di una medesima specie, ma ognuna di esse fa specie a sé (cap. 4, p. 33, 29).

Ma se le sostanze separate sono forme pure, in che differiscono da Dio? Tommaso si rivolge anche qui ad Avicenna e afferma che negli enti puramente spirituali, ma creati, vi è composizione di essenza ed essere.

Tutto ciò, infatti, che non è compreso nel concetto di una essenza o quiddità le si aggiunge dal di fuori e si compone con l'essenza stessa, poiché una essenza non può esser concepita senza [che sia concepito] ciò che ne fa parte. Ora ogni essenza o quiddità può essere concepita senza che si sappia se esiste o non esiste; posso infatti intendere che cosa è l'uomo o che cosa è la fenice e tuttavia ignorare se esistano o non esistano realmente[10]. Dunque è chiaro che l'essere[11] è distinto dall'essenza o quiddità, salvo che per un ente [*res*] la cui essenza sia il suo stesso essere. E un tale ente non può essere che uno e originario, perché la moltiplicazione è dovuta o all'aggiungersi di qualche differenza, come l'essenza del genere si moltiplica nelle varie specie; o al fatto che una forma è ricevuta in diverse materie, come l'essenza della specie si moltiplica nei vari individui[12]; o perché un ente è per sé stante e l'altro è ricevuto in altro, come, se ci fosse un calore separato e per sé stante, sarebbe

[10] Verrebbe quasi fatto di tradurre: l'esistenza non è un predicato.

[11] Nel senso di *esistenza*, ma ho preferito tradurre con *essere* il termine 'esse'.

[12] Ritorna quella ipostatizzazione dell'universale che abbiamo già rilevata. C'è, mi sembra, in Tommaso d'Aquino una oscillazione fra questo residuo « platonico » e la tendenza ad affermare che solo l'individuo è reale; si capisce quindi che alcune interpretazioni del suo pensiero accentuino più un aspetto e altre accentuino l'altro. Da notare poi che quando parlo di residuo platonico non intendo affatto dire che qui si esaurisca tutto il platonismo di Tommaso; altre eredità platoniche rileveremo, specie nella dottrina dell'anima (filtrate qui attraverso Agostino).

distinto dal calore non separato [cioè dal calore come qualità di cose calde] per la sua stessa separazione. Ma se vi è una realtà [*res*] che sia soltanto essere, sì che l'essere stesso sia sussistente, un tale essere non è suscettibile di aggiunte che lo differenziino, perché altrimenti non sarebbe soltanto essere, ma essere e, inoltre, una certa forma [...]. Onde risulta che una tale realtà che sia il suo stesso essere non può essere che una. E perciò è necessario che in ogni altra realtà all'infuori di quella, altro sia il suo essere, altro la sua quiddità o essenza [cap. 4, pp. 34, 7-32].

Ora ogni realtà in cui si distinguano l'essenza e l'essere, ogni realtà che *ha* l'essere, ma non *è* l'essere stesso, deve aver ricevuto l'essere da altro, e precisamente da quello che non ha ricevuto l'essere, ma *è* il suo stesso essere. Questo è la ragion d'essere, la *causa essendi* di ogni altra realtà: è Dio. L'essenza di ogni altra realtà riceve dunque l'essere, « ora ciò che riceve qualcosa da qualcuno è in potenza rispetto a ciò che riceve, e ciò che è ricevuto in esso è il suo atto », quindi l'essenza che non è per forza propria, l'essenza che riceve l'essere da Dio è in potenza all'essere che riceve; vi è dunque potenza e atto nelle sostanze separate, poiché la loro essenza è in potenza ad essere, ma non vi è in esse materia e forma, *nisi aequivoce*, a meno cioè che non si voglia chiamar materia tutto ciò che è in potenza ad altro. L'essere è ciò per cui (*quo*) una essenza esiste realmente (*subsistit in rerum natura*) e perciò, dice Tommaso, l'essenza e l'essere sono chiamati da alcuni *quod est* e *quo est*, da Boezio *quod est* e *esse* [13].

Il quinto capitolo riassume quello che è stato detto nei capitoli precedenti. Due punti vorremmo

[13] In realtà Boezio intendeva con *esse* l'essenza e con *quod est* l'individuo; *esse* era per esempio l'*umanità*, il *quod est* l'uomo individuo; ma come alla teoria della composizione di materia e forma in ogni sostanza creata — teoria di Avencebrol — si cercò una paternità cristiana in Agostino, così alla teoria avicenniana della composizione di essenza ed essere si cercò una paternità cristiana in Boezio.

sottolineare che riprenderemo più avanti: la distinzione fra il puro essere nel senso di essere sussistente (Dio) e il puro essere nel senso di essere comune ad ogni cosa, e l'affermazione che l'uomo non conosce le essenze specifiche delle cose.

Il sesto capitolo tratta dell'essenza degli accidenti (*quomodo sit essentia in accidentibus*). L'*accidens* è la determinazione, la modificazione di una cosa per sé esistente (sostanza), come il colore rispetto al corpo colorato; quindi l'accidente non può essere né essere concepito senza la sostanza alla quale inerisce. L'accidente non *è* propriamente, ma *per* l'accidente una sostanza *è in un certo modo* (rossa o verde, pesante o leggera). E qui si offre un parallelo fra l'accidente e la forma sostanziale, parallelo dal quale risultano somiglianze e differenze. Come l'accidente, così anche la forma sostanziale non è una cosa per sé stante, e quindi non ha una essenza completa « poiché nella definizione della forma sostanziale si deve porre ciò di cui essa è forma [...] e perciò nella definizione dell'anima si deve porre il corpo, quando la si considera da un punto di vista fisico, cioè in quanto l'anima è forma di un corpo » (cap. 6, p. 43, 7-14) [14]. Il che vuol dire: si definisce l'animale, si definisce l'uomo, ma non si definisce l'anima, se non dicendo appunto che è forma di un corpo così e così fatto. La differenza fra l'accidente e la forma sostanziale è questa: esiste il composto (il sinolo) di forma sostanziale e materia, ma non possono esistere né forma [15] né materia per conto loro; mentre può esistere la sostanza senza quell'accidente determinato

SOMIGLIANZA

DIFFERENZA

[14] « unde in diffinitione animae ponitur corpus a naturali [*scil.* philosopho] qui considerat animam solum in quantum est forma corporis physici ». Della dottrina sull'anima diremo più avanti, ma direi che questa restrizione (così è per il « filosofo naturale » etc.) che richiama Alberto Magno, cade nelle opere posteriori, nelle quali anche l'anima umana, *forma subsistens*, non può essere concepita se non con una relazione al corpo.

[15] Eccezion fatta, come vedremo, per l'anima umana.

(un corpo può trascolorare e diventare da rosso bianco pur rimanendo corpo, un uomo può variare pensieri e affetti — che sono i suoi accidenti — pur rimanendo uomo).

III. DIO E LA CREAZIONE

Esponendo brevemente il *De ente et essentia* abbiamo cercato di far vedere gli strumenti concettuali coi quali Tommaso d'Aquino lavora; ora vorremmo dire qualcosa dei problemi che egli si pone e cerca di risolvere con quegli strumenti, e per questo seguiremo l'ordine in cui egli procede nelle due opere nelle quali non aveva uno schema obbligato da seguire (come nello *Scriptum* sulle *Sentenze* di Pier Lombardo) o non doveva rispondere a questioni particolari (come nelle *Quaestiones disputatae*), ma ha scelto lui stesso l'ordine nel quale inquadrare i problemi in una visione generale: queste due opere sono la *Summa contra Gentiles* e la *Summa theologiae*. Naturalmente non trascureremo gli sviluppi che certi problemi hanno nelle *Quaestiones disputatae*, ma i punti essenziali, a sommesso parere di chi scrive, sono posti da Tommaso nella *Summa theologiae*.

1. *Le vie per dimostrare l'esistenza di Dio.*

Dopo aver detto come egli intenda la teologia, e su questo punto non mi sembra ci siano variazioni rispetto alla *Contra Gentiles*, Tommaso comincia col porre il problema di Dio. Certo il teologo cristiano sa già per fede che Dio esiste, ma si domanda come può giustificare la sua fede, poiché la sua è una *fides quaerens intellectum*, per usare l'espressione ansel-

miana, una fede che cerca l'intelligenza, per la soddisfazione e la gioia di colui che ricerca, dato che la grazia non sopprime la natura, e per trovare un terreno di dialogo con tutti gli uomini [1]. Le *vie* per dimostrare l'esistenza di Dio non servono a far nascere la fede nel cuore degli uomini: a questo ha provveduto Dio con la rivelazione, perché solo gli uomini che hanno agio di meditare, e sono pochi, e questi pochi dopo lunghe ricerche, e non senza errori, arrivano con la loro ragione a persuadersi che Dio esiste, mentre questa verità è necessaria per tutti, e fin dagli albori della vita, perché alla vita di tutti deve dare un orientamento (*Summa*, I, q. 1, art. 1) [2]. Le dimostrazioni dell'esistenza di Dio servono a giustificare la fede in lui. L'esistenza di Dio, infatti, non è immediatamente evidente all'intelletto né può essere scoperta solo con la riflessione sull'idea di Dio, come diceva Anselmo nel *Proslogion*, perché di Dio non abbiamo propriamente un'idea, non sappiamo *quid sit*, non ne conosciamo l'essenza [3], e quindi non

[1] Cfr. *supra*, p. 28, quello che Tommaso dice all'inizio della *Contra Gentiles*.

[2] Gli altri testi sono indicati e studiati da P. SYNAVE, *La révélation des vérités divines naturelles d'après saint Thomas d'Aquin*, in *Mélanges Mandonnet*, cit., pp. 327-70, che fa vedere la dipendenza di Tommaso da Maimonide su questo punto.

[3] Questo rilievo, svolto nel corpo dell'articolo, è la vera obiezione e riprende il punto fondamentale dell'obiezione di Gaunilone (*neque enim rem ipsam* — quae Deus est — *novi neque ex alia possum conicere simili*) mentre l'*ad secundum*, rivolto direttamente contro l'argomento anselmiano resta, a mio avviso, al livello dell'esempio dell'isola fortunata o dei cento talleri, un livello assai inferiore a quello dell'argomento anselmiano. Nella tesi che, sì, Dio è il suo essere, che la sua essenza si identifica con la sua esistenza, « Sed quia nos non scimus de Deo quid est [haec propositio 'Deus est'] non est nobis per se nota » è implicita la gnoseologia tomistica, che non ammette illuminazioni dirette di Dio allo spirito umano. Anselmo, Bonaventura (ed altri più tardi) potevano ammettere che l'esistenza di Dio fosse una verità immediatamente evidente, scoperta nella semplice riflessione

possiamo leggere in questa essenza quell'esistenza che con essa si identifica. Dobbiamo quindi dimostrare che Dio esiste partendo da ciò che per la nostra conoscenza vien prima, anche se vien dopo nell'ordine dell'essere (*Summa*, I, q. 2, art. 1). Fin dallo *Scriptum* sulle *Sentenze* Tommaso ha detto che per dimostrare che Dio esiste dobbiamo partire dalle creature, e dalle creature sensibili.

Viste le cose sensibili, arriviamo a Dio procedendo da queste, come causate, considerando che tutto ciò che è causato dipende da una causa agente, e che la prima causa non può essere corpo. E così non arriviamo a Dio se non per via di ragionamento, non per una evidenza immediata. Questo è l'argomento di Avicenna, nel *De intelligentiis* cap. I [I *Sent.*, dist. III, q. 1, art. 3].

Nel *De ente et essentia* (che, secondo Roland-Gosselin, è posteriore al testo citato sopra [4]) il discorso è più approfondito, sempre sulla scorta di Avicenna, solo ora forse conosciuto direttamente. L'essere sussistente — ossia quella realtà che esiste per forza propria e la cui essenza è l'essere in tutta la sua inesauribile attualità — è uno solo; dove dunque vi è molteplicità e differenza, ivi l'essere è ricevuto; le realtà molteplici non sono dunque la realtà originaria, ma hanno ricevuto l'essere dall'unica realtà originaria, dall'*ipsum esse subsistens*, che è Dio (cap. 4, pp. 34-5).

sull'idea di Dio, perché ritenevano che l'idea di Dio fosse in qualche modo impressa da Dio stesso nella nostra mente, che ci fosse una immediata presenza dell'intelligibile nel nostro spirito; ma in Tommaso non c'è questo presupposto, come vedremo, quindi non ci poteva essere quella conclusione. Per Tommaso ci formiamo l'idea di Dio mentre ne dimostriamo l'esistenza, quindi non possiamo fondare la conoscenza che Dio esiste su un'idea che non possediamo prima di aver dimostrato tale esistenza.

[4] *Le « De ente et essentia »* cit., p. XXXVI. Il *De ente et essentia* sarebbe posteriore alla dist. XXIV del I libro dello *Scriptum* sulle Sentenze.

Nella dist. VII del primo libro dello *Scriptum* sulle Sentenze, a proposito dell'immutabilità di Dio, compare l'argomento aristotelico per dimostrare la esistenza di un primo motore immobile, ma occupa un posto marginale [5], mentre è in primo piano, esposto diffusamente, con tutti gli svolgimenti cosmologici della *Fisica* aristotelica, nella *Summa contra Gentiles* (I, cap. 13). Forse questa importanza data alla cosmologia aristotelica è dovuta a una lettura recente della *Fisica*, forse alla fiducia nella sua efficacia persuasiva in un momento in cui l'aristotelismo era la filosofia alla moda, nuova; per un motivo analogo a quello per cui oggi taluni teologi adoperano categorie heideggeriane. Certo è che questa, del moto, resta la *prima et manifestior via* anche nella *Summa theologiae*, ma cambia radicalmente aspetto: non più discussioni sui diversi modi in cui un corpo può muoversi, se per azione di una delle sue parti o del tutto, sulla possibilità che infiniti corpi si muovano in un tempo finito ecc., ma la riduzione ad una sola delle considerazioni presenti nella *Contra Gentiles*: all'analisi del *motus* inteso come mutamento o divenire in generale, passaggio dalla potenza all'atto, divenire che ha luogo non solo nei moti dei cieli, ma anche in quelli dello spirito, anche se gli esempi sono presi dal mondo sensibile che è il primo oggetto della nostra conoscenza. Dice infatti Tommaso:

La prima via, e la più evidente, è quella che parte dal mutamento. È certo infatti, e consta ai sensi, che alcune cose mutano in questo mondo. Ora tutto ciò che muta è mosso [6] da altri, poiché una cosa non muta

[5] È riferito in modo molto breve nel *Sed contra*, e un po' più diffusamente nell'*ad tertium*.

[6] « Omne quod movetur ab alio movetur ». Il primo *movetur* ha significato intransitivo (*è in moto* o *muta*), il secondo ha significato passivo (*è mosso*). Ho tradotto con due verbi diversi (*mutare* e *muovere*) i due *movetur* per evitare la

se non è in potenza a ciò a cui termina il mutamento, muove, invece [ossia provoca mutamento], in quanto è in atto. Muovere, infatti, vuol dire edurre dalla potenza all'atto; ora una cosa non può esser portata all'atto se non in virtù di un ente che sia già in atto: per esempio, ciò che è caldo in atto, come il fuoco, fa esser caldo il legno, che è caldo in potenza, e così lo muta e lo altera. Ma non è possibile che la medesima cosa sia insieme in atto e in potenza sotto il medesimo aspetto, può esserlo solo sotto aspetti diversi: ciò che è caldo in atto non può insieme esser caldo in potenza, ma è insieme freddo in potenza. È impossibile dunque che, secondo il medesimo aspetto e allo stesso modo, un ente sia origine e soggetto di mutamento (*movens et motum*), ossia muti se stesso; dunque tutto ciò che muta deve essere mosso da altro [*Summa*, I, q. 2, art. 3].

Dicevo sopra che Tommaso applica il principio *omne quod movetur ab alio movetur* anche ai moti dello spirito. All'obiezione infatti che il mondo può spiegarsi senza ricorrere a Dio, poiché i fatti naturali si spiegano con la natura e le azioni deliberate si spiegano con la ragione e la volontà umana, egli risponde che ragione e volontà umana non bastano, poiché sono anch'esse *mutevoli* « e tutto ciò che è mutevole e defettibile deve essere ricondotto ad un principio immutabile e necessario, come abbiamo dimostrato » (*loc. cit., ad secundum*)[7]. Segue la dimostrazione che *hic,* cioè in una serie di moventi che siano ragion d'essere del mutamento[8] non si può procedere all'infinito, perché procedere all'infinito vorrebbe dire non trovar mai il perché del mutamento. Bisogna dunque affermare l'esistenza di un *primum movens quod in nullo moveatur*, cioè di un immutabile, « E questo è colui che tutti intendono per Dio ».

La « seconda via » parte dalla considerazione della causa efficiente. « Vediamo infatti che nelle cose sensibili vi è un ordine di cause efficienti », cioè di cose che producono altre cose[9], ora poiché una cosa non può produrre se stessa, e poiché non si può procedere all'infinito, bisogna approdare ad una prima causa incausata, che è Dio.

La terza via è desunta dalla considerazione del generarsi e del corrompersi delle cose; ci sono infatti cose generabili e corruttibili[10]. Questo è il punto di partenza comune alla *Summa theologiae* e alla *Contra Gentiles*; poi nella *Summa* l'argomento si complica:

espressione eccessivamente barbarica « ciò che muta è mutato da altri », ma il *muovere* del secondo verbo va inteso nel senso di determinare o provocare mutamento (così come si dice che qualcosa muove l'intelligenza o gli affetti). A. Masnovo traduceva molto efficacemente (e a mio avviso esattamente) l'*omne quod movetur etc.* con « ciò che diviene non ha in sé la ragione del suo divenire », ma ho preferito tradurlo in modo più aderente al testo.

[7] Per l'applicazione del concetto di *motus* — e quindi dell'argomento fondato su questo — anche ai moti dello spirito, al divenire della conoscenza e della volizione, si veda anche I, q. 79, art. 4; I^a^ II^ae^, q. 9, art. 4.

[8] Tommaso infatti ammette la possibilità di una serie infinita di generazioni; ammette cioè la possibilità che il mondo sia creato *ab aeterno* (che il mondo abbia un inizio è secondo lui un dato rivelato, non una verità dimostrabile, *Summa*, I, q. 46, art. 2), perché una serie di successivi non è necessariamente una serie di dipendenti nell'agire uno dall'altro. L'esempio tomistico è: un uomo non genera perché l'azione di suo padre, che lo ha generato, lo determini attualmente a generare, e quindi è possibile una serie infinita di generazioni; ma genera perché la sua azione generatrice è sostenuta da una serie di cause, come i corpi elementari, il sole ecc. (un biologo moderno le enumererebbe evidentemente in modo diverso) — e in questa ultima serie di cause, che sono le cause *essendi* di quell'azione, non si può procedere all'infinito.

[9] *Cosa* va preso qui nel senso di *cosa per sé stante*; la differenza infatti fra la prima e la seconda via è che il *motus* della prima via è il mutamento in generale, qualsiasi mutamento (l'esempio è lo scaldarsi), mentre l'*effectus* della seconda via è la produzione, il sorgere di una nuova sostanza.

[10] *Possibilia esse et non esse* vuol dire infatti *generabili e corruttibili.*

preferiamo quindi riferirlo nella forma della *Contra Gentiles.*

Tutto ciò che può essere e non essere ha una causa, poiché, siccome per sé sta in egual rapporto all'essere e al non essere, se gli si appropria l'essere, vuol dire che è intervenuta una causa. Ma nelle cause non si può procedere all'infinito [...] dunque è necessario porre che qualcosa sia indefettibilmente [11].

Ora ogni ente indefettibile o ha in un altro la causa della sua indefettibilità o non ce l'ha ed è indefettibile per se stesso. E poiché non si può procedere all'infinito nella serie degli enti indefettibili che hanno in un altro la causa della loro indefettibilità, bisogna porre un primo ente necessario per se stesso. E questo è Dio [I *Contra Gent.*, cap. 15].

Torniamo ora alla *Summa theologiae* per la quarta via.

La quarta via parte dai gradi di perfezione che si riscontrano nelle cose. C'è infatti nelle cose il più e meno buono, il più e meno vero, il più e meno nobile, e così via. Ma il più e il meno si dicono di cose diverse in quanto si avvicinano diversamente ad un massimo, come è più caldo ciò che si avvicina di più a ciò che è caldo al massimo. Vi è dunque un ente verissimo e ottimo e nobilissimo, e quindi qualcosa che *è* in grado massimo, poiché ciò che è supremamente vero è anche supremamente essere, come dice Aristotele nel secondo libro della *Metafisica* (993 b). Ora ciò che è massimo in un genere è causa di tutto ciò che appartiene a quel genere, come si dice nel medesimo libro. Vi è dunque qualcosa che è causa dell'essere, della bontà e della perfezione di tutti gli enti, e quello chiamiamo Dio.

[11] Traduco così *aliquid quod sit necesse esse*, poiché questo termine non corrisponde al nostro *ente necessario*, ma al concetto di ente che non ha in sé il germe della corruzione, come sono in una concezione aristotelica le forme pure per sé sussistenti, ossia le intelligenze separate, le quali però (e qui l'interpretazione è di Avicenna) non hanno *da sé* la ragione della loro indefettibilità, ma dipendono da altro.

Nonostante la citazione aristotelica, questo argomento è di schietta origine platonica: lo troviamo anche in Agostino, nel *Monologion* di Anselmo [12].

La quinta via arriva a Dio dalla considerazione della finalità, ed ha anch'essa origini molto antiche: dal περὶ φιλοσοφίας di Aristotele agli Stoici:

Vediamo infatti che alcuni enti privi di conoscenza, ossia i corpi naturali, operano per un fine; il che risulta dal fatto che operano sempre o il più delle volte in modo da conseguire ciò che è il meglio. Da ciò è manifesto che non raggiungono il fine per caso, ma perché vi sono orientati [*ex intentione*]. Ora gli enti che non hanno conoscenza non tendono al fine se non vi sono diretti da uno che ha conoscenza e intelligenza, come la freccia è diretta dall'arciere. Dunque vi è un principio intelligente dal quale tutte le cose della natura sono ordinate ad un fine, e questo chiamiamo Dio.

Comunque si valuti questo argomento, occorre tuttavia non confonderlo con altri in voga nei secoli XVII e XVIII (che si riflettono nella prova fisicoteologica criticata da Kant). La quinta via non parte infatti da una finalità di *tutto* l'universo (caso mai vi approda), e non presuppone una concezione meccanicistica della natura, nella quale Dio intervenga come l'orologiaio che mette insieme pezzi per sé indifferenti a costituire un orologio. La finalità dalla quale parte la quinta via è quella constatata [13] in *alcune* cose (*aliqua quae cognitione carent*). Cose che — come esige la concezione aristotelica della natura presupposta da Tommaso — hanno già in sé una entelechia, cioè un principio di unità e di fina-

[12] Cfr. Agostino, *De Trinitate*, l. VIII, cap. 3; Anselmo, *Monologion*, capp. 1-4.

[13] Anzi *inferita* da un comportamento costante che, di fatto, riesce (*quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur ut consequantur id quod est optimum*, dove l'*ut* ha valore consecutivo).

lità intrinseco; hanno già il loro orologiaio dentro di sé, se mi è permesso esprimermi così. Ma questo, intrinseco alle cose della natura, è un principio non intelligente, è una pura forza vitale (non è infatti verosimile che nel comportamento degli organi di una pianta o di un animale operi uno spiritello intelligente), la quale raggiunge tuttavia effetti che sembrano preordinati, programmati. E per questo la quinta via risale a un ordinatore che sta all'origine della natura delle cose.

Si sarà osservato che le cinque vie tomistiche terminano tutte con un *Et hoc omnes intelligunt* (o *nominant*) *Deum*. Egregi studiosi [14] hanno osservato che la conclusione è estremamente sbrigativa: non basta affermare l'esistenza di un immutabile, causa prima, ente necessario per essere arrivati a un Dio personale, a Dio quale lo concepisce la coscienza religiosa. Certo era molto più critico Anselmo, nel *Monologion*, quando pronunciava il nome di Dio solo alla fine dell'opera, dopo aver dimostrato che la *summa essentia*, alla quale approdavano gli argomenti dei primi capitoli, doveva avere certi attributi: in particolare intelligenza e volontà, anzi essere Una e Trina. Ma che Tommaso non credesse di essersi sbrigato del problema di Dio con le *cinque vie* è provato dal fatto che egli dedica ancora molte questioni della *Summa* e molti capitoli della *Contra Gentiles* agli attributi divini, sicché l'*et hoc omnes nominant Deum* va inteso come un: e si vedrà che questo immutabile, causa prima etc. è Dio.

2. *Gli attributi di Dio.*

Una premessa fondamentale alla determinazione degli attributi di Dio è l'applicazione del concetto di

[14] F. VAN STEENBERGHEN, *Dieu caché*, Louvain 1961, pp. 182 sgg.

teologia negativa, che viene dallo pseudo-Dionigi: la nostra conoscenza di Dio procede per successive negazioni: *est autem via remotionis utendum praecipue in consideratione divinae substantiae* (*Contra Gent.*, I, cap. 14). « E poiché non sappiamo che cosa sia Dio, (*quid sit*) ma che cosa egli non sia, [...] possiamo mostrare in che modo non sia, rimuovendo da lui ciò che non gli deve essere attribuito, per esempio la composizione, il mutamento ecc. » (I, q. III, proemio). Nella *Contra Gentiles* questa « rimozione » parte dal concetto di immutabile: poiché il mutamento implica la potenzialità, in Dio, che è immutabile, non può esserci potenza, Dio è atto puro (*Contra Gent.*, I, cap. 16). E poiché ogni composizione esige che, fra i componenti, ci sia almeno un elemento potenziale (altrimenti ci sarebbe solo accostamento di enti in atto, non composizione), da Dio va esclusa ogni composizione: di parti quantitative, di materia e forma, di sostanza e accidente, di essenza e note individuanti, di essenza ed essere (*Contra Gent.*, I, capp. 17-25; *Summa*, I, q. 3). Dio è dunque, come abbiamo già visto nel *De ente et essentia, Ipsum esse subistens*, ossia la pienezza dell'essere, la totale attualità dell'essere. Tommaso vedeva in questa caratterizzazione di Dio l'espressione intelligibile della « sublime verità » rivelata da Dio a Mosè, in risposta alla domanda: « se gli Israeliti mi chiederanno qual è il nome di lui, che cosa dirò loro? » — risposta che nella traduzione latina vulgata suona così: *Dominus respondit*: *Ego sum qui sum. Sic dices filiis Israel*: *Qui est misit me ad vos* (*Exod.*, III, 13-14) E Tommaso commenta: « così Dio mostrò che il suo nome proprio è *Colui che è* » (*Contra Gent.*, I, cap. 22).

Ma Tommaso vuol evitare la confusione fra l'Essere divino e l'essere comune a tutte le cose, vuol evitare la conclusione panteistica alla quale era arrivato Amalrico di Bena, che cioè Dio sia l'*esse formale omnium*, l'essere per cui (formalmente, cioè

come da principio intrinseco, costitutivo) *sono* tutte le cose. La confusione fra l'essere comune a tutte le cose e l'*Ipsum esse subsistens* nasce dall'affermazione che l'uno e l'altro sono puro essere, essere senz'altra aggiunta; ma, osserva Tommaso, la differenza è che l'essere comune è solo un concetto, è solo *pensato* senz'altra aggiunta, mentre l'*Ipsum esse subsistens* è senz'altra aggiunta (*Contra Gent.*, I, cap. 26; *Summa*, I, q. 3, art. 4, *ad primum*), perché è già in sé ogni attualità e quindi ogni perfezione (*Summa*, I, q. 4 e 6).

Finora Tommaso ha dimostrato l'esistenza di un immutabile, necessario ecc. come causa del mondo dell'esperienza e ha cercato di determinarne la natura *via remotionis*; poi si domanda se possiamo dire affermativamente qualcosa di esso, e si trova di fronte la teoria di Mosè Maimonide il quale ritiene che i nostri concetti non dicano nulla di positivo in Dio, ma servano solo ad indicare la differenza fra Dio e certi oggetti di esperienza, o piuttosto ad indicare l'assoluta alterità e trascendenza di Dio rispetto al mondo: dire che Dio è intelligente vorrebbe dire soltanto che Dio *non è* come gli animali bruti; o, al più, vorrebbe dire che Dio opera *come se* fosse intelligente. I « nomi » che diamo a Dio sarebbero quindi puramente *equivoci* rispetto a quelli che diamo alle creature: il suono sarebbe il medesimo, il significato totalmente diverso. Di questo parere sono anche coloro secondo i quali affermare della natura divina un attributo vuol dire solo che egli è causa di quell'attributo nelle cose: Dio è buono vorrebbe dire: Dio è causa della bontà delle cose. Ma, obietta Tommaso, perché allora non attribuire a Dio tutto ciò che si trova nel mondo dell'esperienza, poiché di tutto egli è causa? Perché non dire che Dio è corpo perché è causa dei corpi? (*Summa*, I, q. 13, art. 2). Contro la tesi di Maimonide, che il significato delle nostre proposizioni intorno a Dio sia puramente negativo, Tommaso obietta che il significato

di una negazione si fonda sempre su quello di una affermazione, sicché « se l'intelletto umano non conoscesse affermativamente qualcosa di Dio, non potrebbe negare qualcosa di lui » (*Q. d. De potentia*, VII, art. 5). E allora diremo che i nomi che attribuiamo a Dio sono *univoci* (*synonima*), ossia esprimono esattamente il medesimo concetto rispetto a Dio e rispetto alle creature? Come si concilia la tesi che possiamo affermare qualcosa di Dio con la tesi che noi conosciamo Dio solo *via remotionis*, dicendo che cosa egli *non è*? Tommaso riconosce che il problema è difficile (*Q. d. De potentia*, VII, art. 6), più difficile che per gli agnostici come Maimonide, e dà una soluzione che è (come sono spesso le soluzioni tomistiche) un invito a non negare nessun dato del problema anche se per noi non è facile conciliarli. « I nomi che noi diamo a Dio lo significano così come lo conosce il nostro intelletto, e il nostro intelletto che risale a Dio dalle creature, lo conosce così come le creature lo rappresentano » (*Summa*, I, q. 13, art. 2), così come ne portano la similitudine (*De pot.*, VII, art. 5). Le perfezioni che nel mondo dell'esperienza sono separate e molteplici, in Dio sono *unite et simpliciter* (*Summa*, I, q. 13, art. 5) e si identificano col suo essere (*Q. d. De Veritate*, II, art. 11). I « nomi » che noi diamo a Dio gli competono per ciò che significano, ma non nel modo in cui sono significati da noi (*Summa*, I, q. 13, art. 3). Esprimiamo dunque positivamente ciò che è comune a Dio e alle creature, ma quando vogliamo esprimere ciò che gli è proprio dobbiamo procedere per negazione. La nostra è dunque una conoscenza di Dio per *analogia.*

Il tema dell'analogia è uno di quelli che sono stati più discussi e studiati dai tomisti e non possiamo certo soffermarci su di esso; diremo solo che l'analogia esprime il carattere imperfetto, approssimato, chiaro-scuro, è stato detto, della nostra conoscenza: si sa qualcosa di Dio, altrimenti non se ne

parlerebbe, neppure per negarlo; ma il nostro sapere di lui è un non-sapere: Dio è il *Deus absconditus*, come ci è nascosta la struttura profonda delle cose, che pure è la loro essenza. E si capisce che ci sia chi accentua di più il carattere di *sapere* e chi accentua di più quello di *non-sapere*, anche fra gli interpreti di Tommaso [15].

Fra gli attributi divini hanno una particolare importanza per il teologo l'intelligenza e la volontà: sono infatti i presupposti per la concezione di Dio come provvidente e redentore. E del resto sono gli attributi che distinguono una concezione teistica da una concezione deistica. Vediamo dunque come ne parli Tommaso.

Nello *Scriptum* sulle *Sentenze* (I *Sent.*, dist. 35, q. 1, art. 1) Tommaso, ricordando che, secondo lo pseudo Dionigi, ascendiamo dalle creature a Dio per tre vie: *per remotionem*, *per causalitatem*, *per eminentiam*, afferma che per ognuna di esse si può dimostrare che in Dio c'è conoscenza. *Per remotionem* si esclude da Dio ogni materia; ora è tesi platonica (rimasta poi anche in Aristotele, accentuata da Plotino e attraverso il neoplatonismo passata ad Avicenna ed Averroè) che solo la materia è opacità, ostacolo all'intelligenza: la forma, il principio dell'essere e dell'attualità, è per sua natura intelligibile e intelligente quando non è vincolata alla materia; ora Dio è sommamente immateriale, quindi è intelligente [16]. *Per causalitatem* si afferma che Dio è intel-

[15] Ci sembra che il Gaetano (Tommaso De Vio) tanto famigerato oggi, sia uno di quelli che accentuano il non-sapere; chi scrive confessa di non riuscire ad unirsi ai suoi detrattori. Comunque il lettore potrà trovare nell'opera recente di B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1963, un'ottima rassegna delle varie interpretazioni.

[16] « Sicut autem particulationis principium est materia, ita formae debetur intelligibilitas: unde forma principium cognitionis est; unde oportet quod omnis forma per se existens

ligente, poiché è causa di un mondo finalizzato [17]. *Per eminentiam* si conclude che Dio è intelligente perché l'intelligenza è un attributo che segue la perfezione dell'ente. Dalla conoscenza divina dobbiamo però escludere tutto ciò che implica imperfezione, potenzialità e concludere che l'intelligenza divina si identifica col suo stesso essere ed è sempre in atto (*Summa*, I, q. 14, art. 4). L'oggetto immediato e adeguato di una tale intellezione può essere solo Dio stesso (art. 2), ma in sé Dio conosce anche ogni altra realtà, poiché di ogni altra realtà è causa efficiente (art. 5) e consapevole (art. 8). Si vede dunque che la dottrina tomistica sull'intelligenza divina è connessa con molte tesi che non si trovano certo in Aristotele, tutte legate al concetto di creazione, e quindi è molto diversa dalla concezione aristotelica del motore immobile come pensiero del pensiero (*Metaph.*, XII, cap. 7, 10-72 b). Il motore immobile di Aristotele infatti non è causa efficiente del mondo, e quindi non conosce *alia a se*, il Dio di Tommaso è creatore intelligente e libero, crea come crea un artista (art. 8) con la differenza che l'artista umano presuppone una materia e la trasforma soltanto, mentre Dio non presuppone nulla, ed è causa di tutto l'essere. La dimostrazione di questa tesi è fondata sul concetto di Dio come *Ipsum esse subsistens*, che è uno solo perché è la totalità dell'essere. Tutto ciò che non è Dio non *è* dunque l'essere, ma lo *ha*, lo riceve, ne partecipa, e non può riceverlo se non da chi *è* l'essere (*Summa*, I, q. 44, art. 1; *Contra Gent.*, II, cap. 15, 4° argom.; *Q. d. De potentia*, III, art. 5), cioè da Dio. E poiché Dio è

separata a materia sit intellectualis naturae; et si quidem sit per se subsistens, erit et intelligens » (I *Sent.* d. 35, q. 1, art. 1). L'argomento è ripreso nella II *Q. d. de Veritate*, art. 2, nella *Contra Gentiles* (I, 44) e nella *Summa* I, q. 14, art. 1.

[17] Anche questo argomento è ripreso nel I libro *Contra Gent.*, cap. 44.

intelligenza, come abbiamo visto, Dio *sa* ogni possibile partecipazione o similitudine del suo essere (*Summa*, I, q. 14, art. 5) e fa essere quelle che vuole.

Il concetto di volontà è legato a quello di intelligenza, in questo modo: ogni ente ha un proprio dinamismo, tende a mantenersi nell'essere; ora negli enti intelligenti questo dinamismo è consapevole: l'ente intelligente non solo tende a conservarsi nell'essere, ma *vuole* essere; la suprema intelligenza è quindi anche suprema volontà (*Summa*, I, q. 19, art. 1; *Contra Gent.*, I, cap. 72). E per la volontà divina valgono considerazioni analoghe a quelle fatte per l'intelletto: oggetto immediato della volontà divina è Dio stesso; Dio vuole altre cose perché partecipino della sua bontà, e il suo volere le fa essere.

3. *La creazione.*

Tommaso ritiene che il concetto di creazione, cioè di Dio come causa totale dell'essere, sia accessibile alla ragione umana [18], tanto che secondo lui anche i filosofi pagani vi pervennero. Sembra però incerto nel determinare quali filosofi vi pervennero: nella terza *Q. d. De potentia*, infatti, Tommaso traccia così la storia del problema: gli uomini, colpiti in primo luogo dall'aspetto sensibile delle cose, rivolsero la loro attenzione ai mutamenti accidentali, che sono quelli immediatamente percettibili, e di questi

[18] Fin dallo *Scriptum* sulle *Sentenze* (II, dist. I, q. 1, art. 2) Tommaso è persuaso che la creazione sia non soltanto una verità di fede, ma una verità dimostrabile razionalmente: « Respondeo quod creationem esse non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat », ma solo nella dist. 37 del medesimo libro l'argomento fondamentale della dimostrazione è quello che diventa dominante nelle opere posteriori e che abbiamo ricordato nel testo.

dapprima cercarono la spiegazione. Pensarono quindi che tutti i mutamenti fossero accidentali, fossero cioè modificazioni di un'unica sostanza (acqua, aria ecc.). Più tardi si resero conto della differenza fra le mutazioni accidentali e quelle sostanziali e cercarono la causa di queste ultime in qualcosa che fosse fuori della materia (odio e amore secondo Empedocle, intelletto secondo Anassagora). Tuttavia si domandavano sempre ragione solo del *sorgere* delle cose, non del loro *essere*, e perciò presupponevano sempre che una materia soggiacesse a tutti i mutamenti. Più avanti, altri filosofi, « come Platone, Aristotele e i loro seguaci, pervennero alla considerazione dell'essere in quanto tale, e perciò essi soli posero l'esistenza di una causa universale, dalla quale procedesse tutto il resto, come risulta da quello che dice Agostino nel libro VIII del *De civitate Dei*. E in questa affermazione si accordano con la fede cattolica » (*De potentia*, q. III, art. 5). Ma nella *Summa theologiae* la sua opinione su Platone e Aristotele è diversa: « Entrambi, dice Tommaso, considerarono la realtà sotto un aspetto particolare, o in quanto è *questo* ente, o in quanto è il *tale* ente, e così assegnarono cause particolari alle cose. Altri poi (*et ulterius aliqui*) si elevarono alla considerazione dell'ente in quanto ente, e considerarono la causa delle cose non in quanto sono queste cose, o le tali cose, ma in quanto sono enti. Ora ciò che è causa delle cose in quanto enti deve essere causa [...] di tutto ciò che appartiene in qualunque modo al loro essere » e quindi anche della materia (*Summa*, I, q. 44, art. 2). Tommaso non dice chi siano quegli *aliqui* che vennero dopo Platone e Aristotele: probabilmente pensa ai neoplatonici, ma del neoplatonismo pagano Tommaso, a differenza di Agostino, non conosce nulla direttamente: di qui l'indeterminatezza della citazione.

Tuttavia i filosofi hanno mescolato degli errori alla loro dottrina sulla creazione: Aristotele, Avi-

cenna e Averroè parlano di creazione *ab aeterno*, il *De causis* ammette la creazione per intermediari [19], ammette cioè che le prime sostanze create ne creino poi altre, e così è anche nella teoria di Avicenna. Queste teorie si fondano sul principio che « da un essere semplice non può immediatamente procedere che un solo ente », principio che a sua volta si fonda sulla concezione dell'atto creativo come attività necessaria, sulla tesi che le cose procedano da Dio per una necessità della natura divina. « Noi invece ammettiamo che le cose procedano da Dio per un atto consapevole e libero [*per modum scientiae et intellectus*] e, se si intende così la creazione, nulla impedisce che da un primo essere uno e semplice proceda immediatamente una molteplicità di enti » (*De potentia*, III, art. 4). Dio non vuole necessariamente il mondo, ma lo crea liberamente (*Summa*, I, q. 19, art. 3; *Contra Gent.*, I, cap. 81; *De potentia*, III, art. 15). Se infatti qualcosa di diverso da Dio fosse necessariamente, Dio non sarebbe più la perfezione, la totalità dell'essere, ma avrebbe bisogno di questo altro [20].

Questo è il punto in cui Tommaso diverge nettamente dalle filosofie di Avicenna e di Averroè (e dell'antichità pagana): le cose non derivano da Dio per un processo naturale, necessario, ma per un atto di libertà.

Nel concetto tomistico di creazione Gilson ha giustamente ed efficacemente sottolineato l'aspetto per cui Dio è considerato come fonte dell'*essere*, di

[19] Si veda su questo punto A. Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, Milano 1945, vol. III, capp. 1-2. Tommaso combatté la teoria della creazione per intermediari in II *Sent.*, d. 18, q. 2, art. 2; *Summa*, I, q. 45, art. 5; *De Potentia*, q. III, art. 4.

[20] « Unde cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute », I, q. 19, art. 3. Cfr. III *Contra Gent.*, cap. 97: « Sic igitur quod Deus suam bonitatem amet... ».

tutto l'essere, mentre la filosofia greca concepisce Dio come ciò che dà *forma* al mondo, che foggia una materia preesistente, e quindi non dà l'essere, ma solo un certo modo di essere [21]. Ritengo sia necessario sottolineare, e forse ancora più di quell'aspetto [22], l'affermazione che Dio crea *consapevolmente* e *liberamente*. Questo infatti mi sembra il presupposto di una concezione religiosa della realtà — o almeno di quella concezione religiosa che è comune alle tre grandi religioni presenti nella cultura medievale: ebraismo, cristianesimo, islamismo. Se Dio è fonte di tutto l'essere, nulla sfugge alla sua azione, neppure l'ultima determinazione individuale; ma solo se ogni realtà in tanto esiste in quanto è da lui conosciuta e voluta si può dire che ogni cosa, ogni momento della realtà, ha un significato e, vorrei dire, una vocazione. Questo è il senso della teoria che attribuisce all'ente in tutta la sua ampiezza (e quindi oltre le categorie, trascendendo le categorie [23]) le proprietà *vero* e *buono*. Se infatti torniamo a quel primo articolo della prima questione *De veritate* nel quale si dice che l'ente è ciò che l'intelletto

[21] *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1932, cap. III. Nelle ultime edizioni de *Le thomisme* (Paris 1922, 1965⁶) sembra che questo concetto non sia afferrato pienamente se non da Tommaso, fra tutti i teologi cristiani (cap. II: *Les théologies de l'essence*, cap. VI: *La théologie naturelle de saint Thomas d'Aquin*). Chi scrive confessa la propria incapacità a capire la singolarità di un concetto di essere che sarebbe proprio solo di uomini eccezionali (Tommaso e alcuni, pochissimi, suoi interpreti; anzi ognuno di questi ritiene di essere l'unico che lo ha capito), mentre dovrebbe trattarsi di un concetto comune a tutti gli uomini poiché sta alla base di ogni altro concetto e discorso.

[22] Poiché forse il concetto di Dio come fonte di tutto l'essere c'è anche in Plotino, come afferma K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1966.

[23] Di qui il termine *transcendens*, che negli scolastici posteriori diventerà poi *transcendentalis* per indicare queste proprietà.

apprende implicitamente in ogni oggetto, troviamo che il testo prosegue:

Ma all'ente nulla si può aggiungere estrinsecamente, come la differenza si aggiunge al genere o l'accidente si aggiunge al soggetto, poiché ogni realtà [*natura*] è essenzialmente ente [...], ma si dice che alcune determinazioni si aggiungono all'ente perché esprimono un suo modo di essere, che non era espresso col termine *ente*. Il che può avvenire in due modi: o perché il modo espresso è uno special modo di essere [...] e così si determinano i diversi generi [le categorie ...] o perché il modo espresso segue universalmente ogni ente.

Di questi ultimi modi, due esprimono il rapporto dell'essere con lo spirito, che è coestensivo all'essere, e Tommaso cita qui la frase di Aristotele: *anima quodammodo est omnia* (III, *De anima* 431 b, 21). Ora nello spirito si distinguono la conoscenza e la tendenza o appetito.

Perciò la corrispondenza dell'essere con l'appetito è espressa dal termine *bene*; come dice Aristotele all'inizio dell'*Etica*: « bene è ciò a cui ogni cosa tende ». La corrispondenza dell'essere con l'intelletto è espressa dal termine *vero*.

Ma quello spirito coestensivo all'essere, quello che dà verità e bontà alle cose non è per Tommaso lo spirito umano: è Dio. Le cose si dicono vere per rapporto all'intelletto,

ma la cosa conosciuta può avere rapporto all'intelletto in due modi: necessariamente [*per se*] o accidentalmente. Ha un rapporto necessario con quell'intelletto dal quale dipende nel suo essere; ha un rapporto accidentale con l'intelletto che può conoscerla [...]. E perciò le cose artificiali (prodotte dall'arte umana) si dicono vere per rapporto al nostro intelletto; diciamo infatti vera casa quella che risponde all'idea dell'architetto [...]. E similmente le cose della natura si dicono vere in quanto portano una similitudine delle idee che sono nella mente divina [*Summa*, I, q. 16, art. 1].

Analogamente le cose sono buone in quanto volute da Dio (*De Veritate*, XXI; *Summa*, I, q. 5). Ma su questo punto torneremo fra poco.

A differenza quindi della teoria di Avicenna, che vede nella creazione un processo naturale (necessario) che si allontana sempre più dalla fonte prima dell'essere e quindi sfugge alla sua conoscenza [24], quella di Tommaso, più vicina alla Bibbia che al neoplatonismo, afferma che Dio conosce e vuole la realtà fino all'individuo (*Summa*, I, q. 14, art. 11; q. 47, art. 1; *Contra Gent.*, I, capp. 63-71, 78).

Se si concepisce la creazione come un atto volontario e libero, non si ha difficoltà ad ammettere ciò che la rivelazione cristiana dice sull'inizio del mondo. Se, infatti, la creazione è un processo necessario, certo essa sarà *ab aeterno*, come è eterno Dio, ma se è un atto di volontà libera, Dio potrà volere le creature come vuole: come esistenti *ab aeterno* o con inizio. E sebbene la volontà di Dio sia eterna non è necessario che essa produca un effetto eterno; Dio può infatti volere eternamente che qualcosa sorga a un determinato momento. (*Summa*, I, q. 46, art. 1, *ad sextum*; *Contra Gent.*, II, cap. 35; *De Potentia*, q. III, art. 17). Ma proprio perché la temporalità della creatura è un carattere posto dalla libera volontà divina, essa è un *articulus fidei*, una verità rivelata, non una *conclusio rationis* (*Summa*, I, q. 46, art. 2). Questa fu una delle tesi che suscitarono scandalo fra i teologi parigini e Tommaso dedicò ad essa anche un opuscolo, il *De aeternitate mundi contra*

[24] Il governo del mondo sublunare è infatti affidato da Avicenna non a Dio, ma alla decima intelligenza, che egli identifica con l'intelletto agente. Sulla processione del mondo da Dio secondo Avicenna si veda E. GILSON, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, AHMA, I, 1926-27, pp. 35-40; R. DE VAUX, *Notes et textes sur l'avicennisme latin*, Paris 1934.

murmurantes. Il motivo per cui Tommaso non accetta gli argomenti correnti per dimostrare che il mondo ha avuto inizio è « per evitare che la fede cattolica appaia fondata su ragionamenti non validi anziché sul solidissimo insegnamento divino » (*Contra Gent.*, II, cap. 38).

Abbiamo detto sopra che ogni cosa è buona perché risponde alla volontà divina: bene infatti è ciò che è voluto, ciò a cui si tende, quindi se a fondamento del reale ci fosse un principio irrazionale non ci sarebbe bontà ontologica (oggi diremmo: non ci sarebbero valori oggettivi), ma poiché ogni ente dipende da un essere che è intelligenza e volontà, ogni ente è buono e tendendo a realizzare se stesso tende al bene. « Poiché tutti gli enti della natura sono inclinati al proprio fine dal primo motore, che è Dio, ciò a cui ogni cosa è naturalmente inclinata è ciò che è voluto o inteso [*intentum*] da Dio. E poiché Dio non ha altro fine del proprio volere se non se stesso, ed è il bene per essenza, ne segue che ogni altra cosa è naturalmente inclinata al bene » (*De veritate*, XXII, art. 1). *Naturalmente*, sottolinea Tommaso poiché, come ha detto poche righe prima, la volontà divina non sopraggiunge a qualcosa che già esiste ed è determinato come la volontà dell'arciere sopraggiunge alla freccia già esistente e la scaglia — ma è alla radice, per dir così, della stessa natura delle cose; quindi la tendenza al bene è insita nella natura delle cose: *ratione inditi principii dicuntur omnia appetere bonum*.

E questo spiega perché la libertà della creazione non implica un arbitrarismo di tipo cartesiano: in ciò che è voluto liberamente da Dio c'è una necessità ipotetica (*necessarium ex suppositione*), quella della coerenza, della non contraddizione [25], perché, sia pure analogicamente, c'è un aspetto comune fra Dio e ciò che da lui dipende: l'essere; ora un contraddittorio è un non-essere, e quindi non può essere voluto da Dio [26]. La posizione di Tommaso è quindi media fra quella di Abelardo [27], che sarà poi ripresa da Leibniz, e quella di Cartesio, secondo la quale Dio potrebbe volere anche il contraddittorio. Contro la tesi che Dio deve volere il meglio sì che il mondo attuale è il migliore dei mondi possibili, Tommaso osserva che non si può parlare di « meglio » di fronte a Dio, poiché ogni bene finito è infinitamente distante da quel bene infinito che è unico oggetto adeguato della volontà divina, e che è Dio stesso [28].

Ma, posto che Dio voglia una cosa, egli la vuole coi caratteri propri della natura che le ha dato: non c'è antagonismo fra natura e volontà divina, poiché la natura delle cose è espressione della volontà divina: « Deus qui est institutor naturae non subtrahit rebus id quod est proprium naturis earum » (*Contra Gent.*, II, cap. 555).

[25] Il passo della *Summa* citato alla nota 20 (I, q. 19, art. 3) continua così: « et tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas eius mutari ».

[26] « Rursus, quia potentiae activae obiectum et effectus est *ens factum*, nulla autem potentia operationem habet ubi deficit ratio sui obiecti [...] oportet quod Deus dicatur non posse quicquid est contra rationem *entis* in quantum est ens [...]. Primo quidem contra rationem *entis* est quod entis rationem tollit. Tollitur autem ratio entis per suum oppositum [...]. Oppositum autem entis est non ens. Hoc igitur Deus non potest, ut faciat unum et idem esse et non esse: quod est contradictoria esse simul »: II *Contra Cent.*, cap. 25. Si potrebbe obiettare che qui Tommaso parla di potenza divina e di *facere*, non del volere, ma si badi che il *fare* di Dio si identifica col suo volere.

[27] *Theologia christiana*, V, 42 sgg. (*Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis*, XII, pp. 366 sgg.). Cfr. A. MASNOVO, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, cit., vol. II, pp. 49, 117 sgg.

[28] « divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas »: *Summa*, I, q. 25, art. 5. Cfr. anche III *Contra Gent.*, cap. 97, specialmente il capoverso « Sic igitur quod Deus suam bonitatem amet, hoc necessarium est ».

Così si escludono due errori opposti: quello di coloro che credono che tutte le cose seguano la semplice volontà [divina], senza ragione — errore che è proprio di certi teologi musulmani, come attesta Mosè Maimonide — per i quali non vi è differenza che il fuoco scaldi o raffreddi, se non perché Dio vuole così; e quello di coloro che dicono che l'ordine delle cause stabilito dalla divina provvidenza è un ordine necessario [*Contra Gent.*, III, cap. 97].

Al modo di vedere di questi teologi [29] Tommaso vede connesso quello di coloro — e sono ancora teologi musulmani, seguaci di al-Ash'ari (873-936) — che negano alle creature ogni efficacia causale, sì che, per esempio, non il fuoco scalda, ma Dio produce il calore quando è presente il fuoco (*Contra Gent.*, III, cap. 69). Questa opinione svuota la natura di ogni forza e valore, toglie alle cose il loro spessore ontologico e le riduce a semplici schermi dell'unica azione divina. Per questo Tommaso associa a questo modo di vedere tutte le filosofie che hanno in qualche modo svalutato la natura: dalla concezione umbratile della natura propria di Platone a quelle di Avencebrol e di Avicenna. Avencebrol infatti vedeva in ogni azione delle cose create *solo* l'espressione della volontà divina [30]. Per ciò che riguarda Avicenna, Tommaso si riferisce alla teoria secondo la quale la decima intelligenza, che è la vera reggitrice del mondo sublunare, *dà* essa le forme sostanziali alle cose (l'espressione *dator formarum* è tipicamente avicenniana). Il

[29] Cfr. E. Gilson, *Pourquoi saint Thomas* cit., pp. 8 sgg.

[30] « Propter has igitur rationes [le ha riferite prima] ponit Avicebron, in libro *Fontis vitae* (II, 9; III, 44, 45) quod nullum corpus est activum; sed virtus substantiae spiritualis, pertransiens per corpora, agit actiones quae per corpora fieri videntur »: III *Contra Gent.*, cap. 69. Gilson (*Pourquoi saint Thomas* cit., p. 28) rileva che Tommaso riprende quasi *ad verbum* le espressioni della traduzione latina di Avencebrol. Tale traduzione, compiuta da Gundissalino, fu edita da Baeumker nei « Beiträge », I, 2-4, Münster 1895.

che vuol dire che nei processi naturali non sono gli agenti corporei quelli che generano le nuove forme sostanziali (e quindi producono la nuova sostanza che sorge) ma è l'intelligenza agente quella che dà la nuova forma che gli agenti naturali avevano solo *preparato* la materia a ricevere [31]. Per Tommaso invece sono le creature che operano, sia pure sostenute nell'essere e nell'operare da Dio, e producono nuovi enti trasformando la materia. Egli interpreta quindi a suo modo la dottrina agostiniana delle *rationes seminales*, quella dottrina (derivata dagli Stoici) secondo la quale Dio ha dato fin dall'origine alla materia la virtualità di svilupparsi e di dar luogo ai diversi corpi. Come nel seme di un albero sono presenti invisibilmente tutte le parti che si svilupperanno successivamente, così furono presenti virtualmente (*potentialiter atque causaliter*) nella materia fin dall'inizio tutti i diversi corpi. Tommaso non nega le *rationes seminales*, come in genere non nega la tesi che si fondano sull'autorità di Agostino, ma le interpreta come le capacità di agire che seguono la natura stessa delle cose create, come « il principio attivo e passivo della generazione delle cose viventi » e di ogni altro ente della natura (*Summa*, I, q. 115, art. 2), mentre si rifiuta di interpretarle come forme incomplete preesistenti nella materia *secundum quamdam quasi inchoationem* (II *Sent.*, dist. 18, q. 1, art. 2). E all'obiezione che un corpo non può produrre la forma sostanziale di un altro, poiché ammettere questo sarebbe quasi attribuirgli una capacità creativa, risponde che nelle generazioni dei corpi non si *crea* una nuova forma, poiché ciò che esiste è il composto, non la forma per sé, « Poiché il sorgere è la via all'essere (*cum enim aliquid fiat ut sit*), come la forma non è ente quasi che essa abbia l'essere, ma perché per la forma ha l'essere il com-

[31] Avicenna, *Metaphysica*, IX, 6, citato da Gilson, *Pourquoi saint Thomas* cit., p. 39, nota 2.

posto, così non sorge propriamente la forma, ma la forma comincia ad essere quando il composto (il corpo) passa dalla potenza all'atto, e l'atto è la forma » (*Contra Gent.*, III, cap. 69).

Alla svalutazione platonica del mondo corporeo Tommaso contrappone una affermazione della realtà e del valore della natura creata in genere e della natura corporea in ispecie: il mondo corporeo ha per lui un suo proprio spessore ontologico. Questa visione, che non avrei paura a chiamare nautralistica si riflette poi nella concezione tomistica dell'uomo e nell'etica.

4. *Il male.*

Ma il concepire l'universo come dipendente totalmente da un libero atto creatore poneva il problema del male. L'esistenza del male sembra incompatibile con quella di un Dio creatore intelligente e libero; e infatti la prima obiezione dell'articolo nel quale Tommaso espone le *cinque vie* per dimostrare l'esistenza di Dio (*Summa*, I, q. 2, art. 3), il primo argomento per suffragare il *Videtur quod Deus non sit* è tratto dall'esistenza del male. « Se uno di due contrari è infinito, l'altro sarà totalmente distrutto. Ma col termine *Dio* si intende un bene infinito; dunque se Dio ci fosse non ci sarebbe il male; e invece il male nel mondo c'è; dunque Dio non esiste ». La risposta all'obiezione è la citazione di una frase di Agostino: « Dio non permetterebbe il male se non fosse così onnipotente e buono, da trarre anche dal male un bene ». Risposta che è poi ampliata più avanti (*Summa*, I, q. 48). Il male, come aveva insegnato Agostino, erudito a sua volta da Plotino, non è una realtà positiva, è una privazione, è la mancanza di qualcosa che dovrebbe esserci, come la cecità è la mancanza di qualcosa nell'occhio; e può

S. Agostino

essere o mancanza di un elemento naturale o mancanza di ordine al fine proprio liberamente voluta da una creatura razionale. Questo secondo è la colpa, il male morale (*malum culpae*) — che è il male più grave (*Summa*, I, q. 48, art. 6) —, il primo è il *malum poenae*, poiché il male fisico (il dolore in tutte le sue forme, la morte) è visto nella concezione cristiana dell'universo come pena di una colpa originale. La causa del male non può trovarsi se non in un bene, poiché tutto ciò che ha realtà è bene, e solo ciò che ha realtà può esser causa. Ora una causa può dare origine al male o perché è causa a sua volta difettosa (il malato cammina male, ossia zoppica, perché ha un difetto, una mancanza), o perché dispone di una materia difettosa (come quando una casa crolla per difetto di materiale) o perché è capace di trarre da un difetto (male) parziale un bene maggiore (*Summa*, I, q. 49, art. 1). La causa prima, Dio, può dare origine al male solo in questo terzo senso, poiché non presuppone una materia — e se la materia è difettosa, è lui che l'ha voluta così — né ha in sé difetto, poiché è la pienezza dell'essere (art. 2).

5. *Il bello.*

Il primo articolo della prima questione *De veritate*, della quale è stato citato sopra il passo che enumera i predicati che seguono universalmente l'essere (le proprietà trascendentali dell'essere) non mette fra questi predicati il bello. Nel commento al *De divinis nominibus* dello pseudo-Dionigi Tommaso usa tuttavia espressioni che possono essere interpretate come se il bello fosse predicato di ogni ente. Lo pseudo-Dionigi afferma infatti che Dio è il bello sovraessenziale (ὑπερούσιον καλόν) e la bellezza stessa (κάλλος) e che da questo bello sovraessenziale deriva

l'essere di tutti gli esistenti. Tommaso, nel commento, dice che la bellezza è partecipazione della Causa prima *quae omnia pulchra facit*[32] e che « non vi è nulla che non partecipi del bene e del bello, poiché ogni cosa è bella e buona secondo la propria forma »[33]. Gli studiosi di Tommaso si sono chiesti se egli ponga o no il bello fra i predicati trascendentali dell'essere, ed hanno risposto diversamente: per il *no* M. De Munnynck, per il *sì*, tra gli altri, J. Maritain. Le diverse opinioni sono riferite e discusse nel pregevole studio di Umberto Eco, *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*, al quale rimandiamo. Tommaso stesso è molto laconico sul bello. I punti fondamentali della sua dottrina (esposta quasi incidentalmente, in testi assai brevi) ci sembrano questi: il bello si distingue dal bene perché, mentre bene è ciò che è oggetto di tendenza (*appetitus*), bello è ciò *la cui conoscenza* suscita piacere. Così nel Commento allo pseudo-Dionigi[34], così nella *Summa theologiae*, dove si dice:

> Il bello e il bene si identificano nel soggetto[35] perché si fondano sulla medesima realtà, cioè sulla forma, e per questo ciò che è buono è lodato come bello. Ma differiscono secondo l'aspetto sotto cui si considerano [*sed ratione differunt*][36], perché il bene si riferisce propriamente alla tendenza [*appetitus*]: è bene infatti ciò a cui ogni cosa tende, e perciò il bene si presenta come fine [*habet rationem finis*], poiché la tendenza è in certo modo un movimento verso la cosa. Il bello invece si riferisce alla facoltà conoscitiva: belle, infatti, si dicono le cose che, vedute, piacciono [*Summa*, I, q. 5, art. 4, *ad primum*].

[32] *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, a cura di C. Pera, Torino 1950, *lectio* V, n. 337.
[33] Ivi, n. 355.
[34] Ivi, n. 356.
[35] Nel soggetto di questi predicati, cioè nella realtà.
[36] Il termine *ratio* è uno dei più polisensi e dei più difficili da tradurre: metto quindi il termine latino fra parentesi per sottoporre la mia traduzione al giudizio del lettore.

In un altro passo della *Summa theologiae* Tommaso precisa:

> è l'aspetto proprio del bene [*de ratione boni est*] che in esso sia appagata la tendenza, è l'aspetto proprio del bello che nella visione o nella conoscenza di esso sia appagata la tendenza [...], sì che bene si dica ciò che compiace la tendenza, bello ciò la cui conoscenza [*apprehensio*] piace [*Summa*, I, II, q. 27, art. 1, *ad tertium*].

Si può osservare che, per indicare la conoscenza che suscita il piacere estetico, Tommaso usa termini che suggeriscono una certa immediatezza: *visum*, *apprehensio*, sicché non mi sembra poi tanto anacronistico e antistorico parlare di *intuizione* estetica a proposito della teoria tomistica[37].

Altro punto affermato da Tommaso: il bello è una risultante della forma (*fundatur super formam*, come del resto il bene) ossia del principio di intelligibilità che è presente in ogni cosa. E proprio come principio di intelligibilità è considerata la forma quando si tratta del bello, poiché elemento della bellezza è la *claritas*[38] (*Summa*, I, 39, art. 8) insieme con l'*integritas* o compiutezza, e la *debita proportio* o *consonantia*. Possiamo dunque riassumere queste brevi notazioni tomistiche dicendo che bello è ciò che, ad una conoscenza non ancora riflessa, non ancora mediata dell'oggetto, rivela una intelligibilità che dà piacere. Non so se il tradurre: " rivela l'intelligibilità dell'oggetto proprio mediante il piacere che suscita la sua conoscenza ", sarebbe troppo carico di reminiscenze della *Critica del Giudizio* o rispetterebbe, come sembra a chi scrive, il pensiero di Tommaso.

[37] Come ritiene invece U. Eco, *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*, Milano 1970², pp. 83 sgg.
[38] *In librum Beati Dionysii* cit., *lectio* V, n. 339.

1. *La natura dell'uomo: anima e corpo.*

Parlando del *De ente et essentia* abbiamo detto che, medie fra Dio e il mondo corporeo, esistono realtà puramente spirituali: gli angeli dei quali parla la Bibbia, e che per indicarne la natura Tommaso adopera il concetto aristotelico di forma pura. Forma è nella concezione aristotelica il principio determinatore di una realtà esistente: quello per cui essa è quello che è, classificabile in una determinata specie, mentre la materia è il principio indeterminato e potenziale, il principio di instabilità: quello per cui un corpo può perdere la sua natura e trasformarsi in un altro, quello, in termini aristotelici, per cui è generabile e corruttibile. Aristotele ammetteva l'esistenza di forme pure o separate, cioè senza materia, quindi ingenerabili e incorruttibili; ammetteva che una forma pura è intelligente e riteneva che le forme pure fossero motrici dei cieli. Tommaso ritiene anch'egli che gli angeli siano motori dei corpi celesti, non però che essi ne siano animatori e che il loro numero sia pari a quello delle sfere celesti: le sostanze spirituali hanno un loro significato nell'ordine del reale, un significato superiore a quello delle realtà corporee, anche le più perfette (*De substantiis separatis*, cap. 2). Della struttura ontologica di tali sostanze (non-composizione di materia e forma, composizione di essenza ed essere) abbiamo già detto parlando del *De ente et essentia*.

Veniamo ora all'uomo. La religione cristiana afferma che la vita umana non si esaurisce in questa vita terrena, compresa fra la nascita e la morte; afferma che la condotta dell'uomo in questa vita deciderà della sua vita futura, oltre la morte, poiché l'uomo avrà oltre la morte la sorte che avrà meritato con la sua condotta morale. Più precisamente:

il cristianesimo afferma che l'uomo risorgerà alla fine del mondo, cioè quando la volontà di Dio avrà posto un termine alla storia umana. Come concepire la continuità fra la vita terrena, interrotta dalla morte, e la vita dei risorti? Ad *intelligere* questa fede nella resurrezione ben si prestava la dottrina sull'anima affermatasi nel mondo greco con Platone. La ψυχή, questo principio animatore inteso fino ad allora più o meno materialisticamente, è concepito da Platone come una realtà di natura diversa dai corpi, affine al mondo delle idee, preesistente al corpo e immortale. Basta pensare al *Fedone*. La concezione platonica dell'anima è accettata generalmente dai Padri, in particolare da Agostino che su questo tema è il maestro indiscusso del medioevo latino. Alla morte dell'uomo muore propriamente solo il corpo, ma resta l'anima, che è una sostanza indipendente dal corpo, anche se fatta per unirsi con questo. La definizione agostiniana dell'anima è infatti: *substantia quaedam rationis particeps regendo corpori accommodata* (*De quantitate animae*, XIII, 22). L'anima continuerà a vivere dopo la morte del corpo e lo riprenderà poi alla resurrezione.

La conoscenza del *De anima* di Aristotele portò un terremoto in questa concezione, e lo avrebbe portato anche maggiore se, prima ancora del *De anima*, non fosse stata conosciuta l'interpretazione che ne dava Avicenna nel suo *De anima* o *Liber sextus naturalium*. Avicenna infatti insegnò ai medievali [1] come si poteva essere (o credere di essere) aristotelici e credenti nell'immortalità personale. E lo inse-

[1] L'aver letto un discreto numero di testi del sec. XIII sull'immortalità dell'anima mi induce a dire: a *tutti* i medievali del sec. XIII, non meno a Tommaso che ai Francescani, anche se Tommaso modificò il più possibile in senso aristotelico la dottrina di Avicenna. Della parte più importante del *De anima* di Avicenna (*pars* IV e V) abbiamo l'eccellente edizione critica di S. Van Riet, con introduzione di G. Verbeke.

gnò inserendo una concezione neoplatonica dell'uomo nella cornice aristotelica, adoperando termini aristotelici per esprimere una concezione platonica[2]. Il *De anima* di Aristotele, infatti, definiva l'anima come *forma* o *entelechia* del corpo (nella traduzione latina: *actus primus corporis physici potentia vitam habentis* — *De anima*, II, 412 a, 27-28), il che voleva dire che faceva dell'anima il principio determinatore e specificatore del corpo, non una sostanza distinta da esso. A un'anima così concepita era un po' difficile attribuire una vita indipendente dal corpo, e infatti il *De anima* contiene per gran parte una biologia filosofica e una fenomenologia della sensibilità, non una dottrina sull'anima paragonabile a quella del *Fedone*. Ma in alcuni capitoli del terzo libro, dal quarto all'ottavo, si parla di quella parte dell'anima che conosce e riflette (φρονεῖ), lasciando in sospeso se essa sia separabile o no, e, per spiegare la conoscenza, si distinguono un intelletto attivo e un intelletto passivo (παθητικός). Il primo sta agli oggetti come la luce ai colori, è separato, impassibile, non mescolato alla materia, immortale ed eterno, il secondo è corruttibile (*De anima*, III, 430 a, 10 sgg.). In che rapporto sta questo intelletto con l'anima che è forma del corpo? Poiché il testo aristotelico è abbastanza oscuro, fin dall'antichità fiorirono interpretazioni diverse di questo passo. Tra le più note ricordiamo quella di Alessandro d'Afrodisia (III sec. d. C.) che identificò l'intelletto attivo con una sostanza separata, anzi con Dio stesso, dalla quale è illuminato il nostro intelletto passivo, che risulta dalla combinazione degli elementi del nostro corpo ed è quindi mortale. Temistio (IV sec. d. C.) afferma che l'intelletto attivo è parte dell'anima umana, ma non si capisce bene se egli ritenga che vi sia un intelletto

[2] Cfr. G. VERBEKE, *Le « De anima » d'Avicenne. Une conception spiritualiste de l'homme*, in AVICENNA LATINUS, *Liber De anima seu Sextus de naturalibus*, Louvain-Leiden 1968, IV-V.

attivo per ogni singolo uomo[3] o un solo intelletto attivo per tutti gli uomini. Se passiamo dai greci agli arabi sentiamo Avicenna affermare che nell'uomo vi è una sostanza che apprende gli oggetti intelligibili ricevendoli in sé (*De anima*, V, cap. 2), possiamo quindi identificare questa sostanza con l'intelletto in potenza del quale parla Aristotele; solo che Avicenna lo interpreta come una *sostanza*, che è nell'uomo, ma è incorporea e indipendente dal corpo (il che è molto platonico) e dimostra questa indipendenza del principio intellettivo dal corpo basandosi su certi caratteri dell'oggetto intelligibile e sulla capacità che l'intelletto ha di conoscere se stesso. L'oggetto intelligibile è indivisibile, è astratto « a quantitate designata et ab ubi et a situ » (ivi, p. 89), ha una infinità potenziale (poiché l'universale è predicabile di infiniti individui). La conoscenza di sé esclude che l'attività intellettiva si compia mediante un organo corporeo, poiché questo farebbe da schermo fra l'atto di intendere e l'oggetto inteso (ivi, pp. 93 sgg.).

Avicenna conclude che l'anima umana, in quanto capace di conoscenza intellettiva, non è « impressa nel corpo né ha l'essere mediante il corpo », ma è legata al corpo da una *affectio* che la porta ad aver cura del corpo ed a governarlo (ivi, p. 101). Siamo molto vicini alla psicologia agostiniana, il che si spiega poiché la fonte è la medesima: la filosofia neoplatonica. Ma il *De anima* di Avicenna si presentava come una parafrasi aristotelica: si capisce quindi che i latini del secolo XIII se ne servissero per assimilare Aristotele. Avicenna non si limita ad affermare l'indipendenza dell'anima razionale dal corpo: afferma che essa ha avuto inizio per creazione: è stata creata allo stesso momento del corpo, di quel corpo che

[3] Così lo interpreta Tommaso nel *De unitate intellectus*, giovandosene nella polemica contro Averroè. Cfr. G. VERBEKE, *Thémistius et le « De unitate intellectus » de saint Thomas*, in THÉMISTIUS, *Commentaire* cit., pp. XXXIX-LXII.

deve governare (*De anima*, V, cap. 3), sicché ogni singolo uomo ha la sua anima la quale però non muore alla morte del corpo (cap. 4).

L'intelletto umano che è in potenza ad intendere e che, abbiamo visto, è proprio di ogni singolo uomo, non passa all'atto — cioè non conosce effettivamente — se non per opera di una causa che possieda già in atto quel conoscere al quale il nostro intelletto è in potenza [4]; tale causa è l'intelligenza agente, una intelligenza separata, unica per tutta la specie umana, che illumina le nostre singole anime.

Le immagini sensibili non fanno che preparare il nostro intelletto umano a ricevere le nozioni universali, astratte dalle condizioni materiali (cap. 5). L'intelligenza agente è la medesima decima intelligenza che presiede al mondo sublunare ed è « datrice di forme » sia alla materia [5] sia alla nostra intelligenza.

Ad un commentatore che non parafrasasse Aristotele, ma ne analizzasse il testo periodo per periodo, come Averroé, una simile interpretazione non doveva sembrare plausibile. Averroè mantiene tuttavia, contro Alessandro d'Afrodisia, una interpretazione spiritualistica dell'attività intellettiva umana, a costo però di spersonalizzarla. Il torto di Alessandro di Afrodisia è stato, secondo Averroè, quello di ritenere che la definizione aristotelica dell'anima come atto primo del corpo sia applicabile univocamente (cioè nel medesimo significato) all'anima vegetativa, sensitiva e intellettiva; essa si applica invece solo equivocamente all'anima intellettiva. E più precisamente l'intelletto in potenza, che Averroè chiama *materiale* perché è in potenza a tutte le nozioni intelligibili [6], ma è materiale come *lucus a non lucendo*,

[4] Questa è una applicazione del principio aristotelico *omne quod movetur ab alio movetur.*
[5] Cfr. *supra*, p. 76.
[6] Quello che Tommaso chiama *intelletto possibile.* Da qui in avanti useremo questo termine per indicare quello che la traduzione latina di Averroè chiama intelletto materiale.

poiché è assolutamente incorporeo e indipendente dal corpo (*neque corpus neque virtus in corpore*) [7], non è forma del corpo umano, ma è una sostanza separata, unica per tutta la specie umana. Si noti la differenza fondamentale che c'era, per un cristiano (e anche per un credente musulmano) fra le due dottrine di Avicenna e di Averroè: affermare l'esistenza di un unico intelletto agente, come Avicenna, voleva dire ammettere che unico e separato è il principio che illumina le nostre menti; affermare che unico e separato è l'intelletto possibile voleva dire che unico e separato è il principio per cui l'uomo è soggetto conoscente. L'individuo umano, con la sua forma sostanziale che è un'anima sensitiva, non è che un animale più perfetto degli altri che, nell'atto di conoscere intellettivamente, è per così dire toccato dall'intelletto possibile separato (vedremo come), unico spirituale e immortale, mentre l'individuo umano muore per tutto se stesso. Si capisce quindi che cristiani ortodossi potessero seguire la teoria di Avicenna [8], mentre l'accettare per vera la teoria di Averroè portava fuori dell'ortodossia [9]. Essa fu tuttavia

[7] Averrois Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima*, a cura di F. S. Crawford, Cambridge (Mass.) 1953, l. III, comm. IV, rr. 8-9, il che ricorre spesso nei comm. IV e V.
[8] Con una modifica: quella di identificare l'intelletto agente separato con Dio. E ci furono seguaci di questa dottrina: Guglielmo d'Auvergne, forse Ruggero Bacone, almeno in un periodo della sua vita, e altri. E. Gilson ha chiamato *agostinismo avicennizzante* questa storia che identificava l'intelletto agente di Avicenna col Dio illuminante di Agostino (*Pourquoi saint Thomas* cit., pp. 80-111).
[9] Ho detto: l'accettare per vera, perché è dubbio se quelli che si chiamano averroisti latini, come Sigieri di Brabante, e sono cristiani, ritengano *vera* la teoria di Averroè, o la ritengano solo l'esatta interpretazione di Aristotele, che per loro impersona la filosofia. È dubbio cioè se gli averroisti latini seguano una dottrina eterodossa, rifiutando la rivelazione cristiana, o siano cattolici credenti, ma fideisti, e ritengano che la ragione porterebbe alle conclusioni di Averroè, ma si affidano alla rivelazione anche contro le conclusioni della « filosofia ». Bruno Nardi seguiva questa seconda

seguita da un gruppo di maestri della Facoltà delle Arti, il più noto dei quali è Sigieri di Brabante. Si formò quindi nell'Università di Parigi, fra il 1265 e il 1270, una corrente averroistica [10], contro la quale polemizzarono vivacemente i teologi, anche perché, a quanto pare, mentre i dotti discutevano i problemi filosofici, la gente che li conosceva solo per sentito dire ne traeva subito conclusioni spicciole, come quel soldato di cui riferisce Guglielmo di Tocco nella sua *Hystoria beati Thomae* (n. 19), il quale, interrogato se volesse far penitenza dei suoi peccati, rispose: se è salva l'anima di san Pietro mi salverò anch'io, visto che siamo tutt'uno.

Polemizzarono i teologi, ho detto: Bonaventura e altri francescani non meno di Tommaso, anche se con stile diverso: uno stile più teologico, con la segnalazione degli errori contro la fede ai quali portava l'averroismo, da parte di Bonaventura, specie nelle *Collationes in Hexaemeron*, uno stile più filosofico da parte di Tommaso, sia nella *Contra Gentiles* sia, e specialmente, nel *De unitate intellectus*, dove egli cerca di dimostrare che la teoria di Averroè è errata non solo sul piano teoretico, ma anche su quello dell'esegesi aristotelica, valendosi delle interpretazioni di altri commentatori e specialmente di Temistio. E qui si vede un'altra differenza fondamentale fra Tommaso e Bonaventura nella polemica antiaverroistica intorno al 1270: per Bonaventura l'averroismo è la logica conseguenza della dottrina di Aristotele, per Tommaso è una errata interpretazione di Aristotele. Chi dei due avesse ragione sul piano esegetico non so, e forse su questo piano sarei più vicina a Bonaventura, ma è da rilevare che mentre Tommaso, in questo fedele discepolo di Alberto Magno, intende valorizzare la « nuova » filosofia, Bonaventura ne indica solo le insidie e si richiama a Platone [11].

Certo la conoscenza del *De anima* di Aristotele poneva ai cristiani del secolo XIII questo problema: è possibile pensare aristotelicamente, cioè come forma sostanziale del corpo, l'anima di cui parla il Vangelo, l'anima che si salverà o si perderà in eterno, l'anima che Agostino ha insegnato a concepire come una sostanza spirituale? Più o meno tutti si posero questo problema nel secolo XIII, Alberto Magno non meno di Bonaventura, anche se non tutti diedero la medesima risposta. È il problema che troviamo formulato da Tommaso nel primo articolo della *Q. d. De anima: Utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid*: se l'anima possa essere insieme forma del corpo e sostanza per sé sussistente. Tutti i teologi del secolo XIII rispondono affermativamente, ma diverse sono le giustificazioni: sì, perché l'anima umana è a sua volta composta di materia e forma ed

interpretazione dell'averroismo. F. Van Steenberghen distingue l'aristotelismo radicale di Sigieri di Brabante dall'averroismo del sec. XIV, che ha il suo più noto rappresentante in Giovanni di Jandun e solo in questo secondo momento dell'averroismo vede una consapevole eterodossia. Cfr. T. Gregory, *Discussioni sulla « doppia verità »*, « Cultura e Scuola », 1962, pp. 99-106. Certo non è facile determinare precisamente cosa fosse l'averroismo del secolo XIII, perché molti scritti averroistici furono distrutti ed è difficile ricostruire una dottrina da tesi enumerate nelle condanne di allora. Le 219 tesi condannate a Parigi nel 1277 comprendono tesi tipicamente averroistiche e tesi che potremmo chiamare radicalmente naturalistiche, specie per ciò che riguarda la morale. Sarebbe un po' come se uno dovesse ricostruire la teoria di Freud da *Eros e civiltà* di Marcuse o dai vari scritti che parlano vagamente di psicanalisi e delle sue pretese conseguenze etiche.

[10] F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites.* II: *Siger dans l'histoire de l'aristotelisme*, Louvain 1931-42, ritiene più esatta la denominazione aristotelismo eterodosso o radicale. Si veda anche dello stesso autore, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain-Paris 1966, e gli altri scritti dell'autore citati nella bibliografia di questo volume.

[11] Sulla crisi determinata dalla conoscenza di Aristotele nel secolo XIII si veda T. Gregory, *Filosofia e teologia nella crisi del XIII secolo*, « Belfagor », XIX, 1964, 1.

eleva un corpo, che ha già una sua forma subordinata, ad essere *suo* corpo, corpo umano — risponde Bonaventura e la maggior parte dei teologi francescani —. Tommaso non accetta questa risposta: l'anima umana è secondo lui pura forma (non composta di materia e forma), ma forma sussistente, pur essendo unica forma dell'uomo.

Fermiamoci ora un momento su ciascuna di queste affermazioni.

L'anima umana è forma sussistente (e in questo senso *hoc aliquid*) cioè ha l'essere in proprio, per dir così, non partecipa soltanto dell'essere del singolo, come le altre forme dei corpi. In un albero (e così in ogni ente infraumano) *chi* esiste è l'albero, non la sua forma sostanziale, la quale esiste in quanto esiste l'albero di cui è forma; nell'uomo invece esiste l'anima. È questo l'aspetto platonico dell'antropologia tomistica. Per giustificarlo Tommaso riprende una affermazione di Aristotele: nel primo libro *De anima* (403 a, 10-12) Aristotele dice infatti: « Se vi è una attività o una passione che sia propria dell'anima, potrà l'anima stessa essere separata. Se invece non ha nessuna attività che le sia propria, non sarà separabile ». L'enunciazione di Aristotele è una enunciazione ipotetica; per trarne un argomento in favore dell'indipendenza dell'anima bisognava farla seguire da una minore che dicesse: ora vi è una attività propria dell'anima sola — e questa minore in Aristotele non c'è. « Separata » è secondo Aristotele l'attività intellettiva, ma di chi è propria tale attività? dell'uomo singolo o di un intelletto unico, come pensava Averroè? La minore, come abbiamo visto, Tommaso la trovava in Avicenna: « Il principio intellettuale che si chiama spirito (*mens*) o intelletto ha una attività alla quale il corpo non partecipa. Ora non può operare per sé se non ciò che sussiste per sé [...]. Dunque l'anima umana, che si chiama anche intelletto o spirito, è qualcosa di incorporeo e di sussistente » (*Summa*, I, q. 75, art. 2). Fin

dallo *Scriptum* sulle *Sentenze* (II *Sent.*, dist. 19, q. 1, art. 1) Tommaso aveva argomentato così ed aveva indicato tre tipi di attività alle quali non può partecipare il corpo: la conoscenza di tutti i corpi, la conoscenza per concetti universali, l'autocoscienza, fermandosi specialmente su questa terza attività e citando esplicitamente Avicenna come fonte. Abbiamo visto prima che anche sulla conoscenza per concetti universali faceva leva Avicenna [12]. Sulla capacità di conoscere tutti i corpi, invece, insisteva Averroè per dimostrare l'incorporeità dell'intelletto [13].

Se l'anima umana è *forma subsistens*, cioè ha l'essere per sé, indipendentemente dal corpo, essa sarà anche immortale (*Summa*, I, q. 75, art. 6; *Contra Gent.*, II, capp. 55 e 79). L'argomento principale per giustificare questa affermazione è desunto da Avicenna, sia pure con una notevole semplificazione dell'aggrovigliato discorso avicenniano (*De anima*, V, cap. 4) e suona così: una cosa può corrompersi o per sua natura (*per se*) o perché dipende da una realtà corruttibile (*per accidens*); è corruttibile per sua natura il corpo, composto di materia e forma, perché può trasformarsi in un altro corpo, di diversa specie (come il legno che brucia, per esempio), è corruttibile *per accidens* la forma non sussistente (come è quella di un albero) o l'accidente. Quando l'albero brucia, vengono meno la forma sostanziale

[12] Autocoscienza e conoscenza per concetti universali sono addotte come prove della indipendenza dal corpo anche nel cap. 49 del II libro *Contra Gentiles* che riassume in buona parte gli argomenti di Avicenna nel II capitolo della parte V *De anima*.

[13] *Commentarium magnum in De anima*, III, comm. IV. L'argomentazione si fonda su una psico-fisiologia secondo la quale l'esser determinato ad una specifica forma corporea impedirebbe di ricevere le altre forme. Anche se questa considerazione (che oltre tutto confonde il ricevere fisicamente col ricevere intenzionalmente) ci sembra la meno persuasiva, essa dové invece sembrare convincente a Tommaso che la adduce per prima nella *Summa theologiae*.

dell'albero e il colore del suo tronco, non perché muoiano la forma e il colore, ma perché sia la forma sostanziale dell'albero come il suo colore non possono esistere se non come modi di essere dell'albero. Ora l'anima umana in quanto forma non può corrompersi *per se*, poiché la forma è principio dell'essere (*esse autem per se convenit formae, quae est actus*), e in quanto sussistente non può venir meno *per accidens*, quindi è per sua natura incorruttibile (*Summa*, I, q. 75, art. 6). E poiché ha una natura incorruttibile perché così l'ha creata Dio, neppure Dio le toglierà la vita. A questo proposito Tommaso scrive la frase che abbiamo già ricordata: *Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus id quod est proprium naturis earum* (*Contra Gent.*, II, cap. 55).

Anche Averroè aveva affermato la spiritualità e l'immortalità dell'intelletto possibile, ma si trattava di un intelletto unico e separato; Tommaso invece vuol dimostrare la spiritualità e l'immortalità dell'anima di ogni uomo, quindi, dopo aver detto che l'anima umana è una forma sussistente, afferma che tale anima, proprio quella che è principio di attività intellettiva (la *mens*, come l'ha chiamata prima con termine agostiniano) è forma del corpo. La forma, infatti, è il principio determinatore dell'essenza di una cosa, è ciò per cui una cosa è quella che è, e quindi è anche ciò per cui una cosa ha la propria attività; ora l'*intelligere*, il conoscere intellettivo, è attività dell'uomo, quindi il principio intellettivo è ciò per cui l'uomo è uomo, è la sua forma sostanziale. L'obiezione platonica a questa argomentazione potrebbe essere questa: l'uomo è uomo per l'anima, anzi l'uomo è l'anima — *ego animus*, diceva Agostino — un'anima che, poi, va a governare un corpo.

O, dunque bisogna dire che Socrate, per esempio, conosce intellettivamente per tutto se stesso, come ammise Platone dicendo che l'uomo è l'anima intellettiva, oppure bisogna dire che l'intelletto è una parte di Socrate.

Ma la prima ipotesi non regge, perché è il medesimo uomo quello che ha coscienza e di conoscere intellettivamente e di sentire; ora il sentire implica il corpo [*ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire: sentire autem non est sine corpore*]; e perciò il corpo fa parte dell'uomo [*Summa*, I, q. 76, art. 1].

L'affermazione che l'anima intellettiva è forma sostanziale del corpo non è rivolta contro un generico platonismo: è storicamente rivolta contro la teoria di Averroè. Con Averroè Tommaso si trova d'accordo nell'affermare l'indipendenza dal corpo dell'intelletto possibile. ma non si trova d'accordo nell'affermare che esso sia una intelligenza separata ed unica per la specie umana. Ora Averroè si trovava in difficoltà a spiegare come questo intelletto potesse unirsi ai singoli uomini nell'atto di conoscere — e ammetteva francamente la difficoltà che cercava di risolvere così: il nostro sapere sta all'intelletto come il sentire sta al senso, secondo una proporzione stabilita da Aristotele; ora il sentito (il colore, per esempio) si realizza in due « soggetti »[14]: nella cosa fuori dell'anima, che è ciò per cui il senso è vero, e nel senziente, che è ciò per cui il sentito esiste come sentito[15]; similmente il concetto (*intellectum*) ha due « soggetti »: l'immagine dalla quale è astratto e l'atto di conoscere intellettivamente che è nell'intelletto possibile[16]. Ora nell'atto intellettivo si realizza l'unione fra l'intelletto possibile, che è una intelligenza separata, e l'immagine, che è nel sin-

[14] *Subiectum* nel senso di soggetto di attributi, ossia sostanza.

[15] Ho cercato di stare il più vicino possibile alla traduzione latina del testo di Averroè; in termini più accessibili oggi potremmo tradurre: il sentire si attua come rapporto intenzionale ad un oggetto e come modificazione reale del senziente.

[16] In termini husserliani tradurremmo: il concetto si attua come noema e come noesi. Per Averroè si attua come noema nella cosa, come noesi nell'intelletto.

golo individuo umano. Così l'individuo umano diventa partecipe dell'intelligenza, *per continuationem intellecti*, perché a lui si unisce l'*intellectum* (non l'*intellectus*, si badi, ma l'*intellectum*, l'inteso, il noema) che è astratto dall'immagine che è in lui [17].

A questa teoria Tommaso obietta che se l'intelletto possibile si unisce ai singoli uomini nell'atto conoscitivo *per continuationem intellecti*, l'uomo individuo, che fornisce all'intelletto separato l'immagine, sarebbe conosciuto e non conoscente (*Contra Gent.*, II, cap. 59). Averroè aveva ricordato la proporzione aristotelica: l'intelletto sta al senso come il senso sta alla cosa, e Tommaso osserva che, come la cosa è sentita, e non senziente, così chi fornisce all'intelletto l'immagine sensibile è conosciuto, non conoscente (*De unit. intellectus*, cap. III, par. 66).

Ma se Averroè si trovava in difficoltà a spiegare come l'uomo singolo conosca intellettivamente, Tommaso si trovava in difficoltà a conciliare due tesi in apparenza contraddittorie: l'anima umana è sussistente, l'anima umana è forma del corpo. E tanto più contraddittorie in quanto egli afferma (tesi che destò scandalo) che l'anima, la *mens*, è l'unica forma dell'uomo. Che la *mens* fosse l'unica anima, che non ci fossero nell'uomo tre anime (vegetativa, sensitiva, intellettiva) era comunemente ammesso dai teologi del secolo XIII, ma tutti (salvo, credo, Alberto Magno) ammettevano che l'anima intellettiva si unisse a un corpo già formato, che nell'uomo ci fossero, precisamente, anima *e* corpo [18]. Tommaso afferma invece che l'anima intellettiva è l'unica forma sostanziale nell'uomo, il che voleva dire che l'anima intellettiva non è solo il principio per cui l'uomo conosce intellettivamente, ma è anche ciò per cui l'uomo ha

[17] *Comm. magnum in De anima*, III, comm. 5, righe 379-394 e 501-527.

[18] Si veda in proposito R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Louvain 1951.

un determinato colore degli occhi; voleva dire sottolineare al massimo l'unità dell'uomo in tutti i suoi aspetti. Tommaso ritiene che questa sia la conclusione logica della tesi che l'anima è atto primo, forma sostanziale del corpo. La forma sostanziale è infatti quella che dà l'essere *simpliciter*, fa che una cosa *sia*, sia un ente determinato; ora se l'anima intellettiva si unisse a un corpo già formato, ossia già esistente come corpo così e così determinato, essa potrebbe modificare quel corpo, dargli un nuovo aspetto, ma non potrebbe *farlo essere*, e quindi non sarebbe più forma sostanziale (*Summa*, I, q. 76, art. 4). Tommaso ritiene che l'aver portato a questa estrema conclusione la teoria dell'anima-forma aiuti a risolvere il contrasto fra il concetto dell'anima-sostanza e quello dell'anima-forma, anziché renderlo più acuto. Non ci sono infatti nell'uomo due esseri: quello dell'anima e quello del corpo, poiché il corpo ha l'essere dall'anima. L'anima, forma sussistente, comunica il suo essere al corpo (*Summa*, I, q. 76, art. 1, *ad quintum*) anzi fa essere il corpo, *facit ipsum* [corpus] *actu esse* (*Contra Gent.*, II, cap. 69; cfr. *De anima*, art. 1, *ad primum*; art. 9). « È necessario dire che per la forma sostanziale, che è la forma umana, questo individuo ha non solo di essere uomo, ma di essere animale, di essere vivo, di esser corpo, di esser sostanza, di esser qualcosa » (*Q. d. De spiritualibus creaturis*, art. 3). Fu questa la teoria che scandalizzò i teologi conservatori, suscitò una burrascosa discussione con Giovanni Peckham a Parigi, e fu poi condannata a Oxford nel 1277 da R. Kilwardby e nel 1286 da Giovanni Peckham, divenuto arcivescovo di Oxford.

Le obiezioni a questa teoria erano sia di carattere teologico sia di carattere filosofico; queste ultime si riassumevano nel rimprovero di legare eccessivamente l'anima al corpo. Ma la teoria dell'anima come unica forma dell'uomo aveva il vantaggio di eliminare molti pseudoproblemi dalla psicologia filosofica, pro-

blemi che aduggiarono anche la filosofia moderna dopo Cartesio, e cioè tutti quelli che si pongono sul come l'anima si unisca al corpo. Tali problemi suppongono infatti la concezione dell'anima e del corpo come *due* sostanze che in qualche modo debbono pur unirsi nell'uomo, mentre per Tommaso l'uomo è *una* sostanza, di cui l'anima è la forma, ossia il principio determinatore. Il problema sarà caso mai quello di dimostrare che la forma sostanziale dell'uomo è una forma *sui generis*, capace di sussistere anche indipendentemente dal corpo. Abbiamo accennato a come Tommaso, giovandosi specialmente di Avicenna, dimostri che l'anima umana è una *forma subsistens*; egli si rende però conto della difficoltà di tale dimostrazione quando afferma che, per conoscere la natura dell'anima (e quindi anche il suo carattere di *forma subsistens*), occorre una ricerca paziente e sottile (*diligens et subtilis inquisitio*, *Summa*, I, q. 87, art. 1)[19], quando riconosce la difficoltà di pensare una vita dell'anima separata dal corpo (*Contra Gent.*, II, c. 81). Per questo è tanto necessaria la Rivelazione.

Tommaso tuttavia cerca di chiarire la polarità di questi due aspetti dell'anima — forma e sostanza — ricorrendo alla distinzione fra l'essenza dell'anima e le sue facoltà o potenze. Ogni ente infatti che non sia atto puro, che non sia già attività per la sua stessa essenza, ha in sé una complessità, una struttura, direi una articolazione che spiega la molteplicità e il progresso della sua attività (*Summa*, I, q. 54, art. 1; q. 77, art. 1; *Q. d. De spirit. creat.*,

[19] Che il soggetto conoscente sia corporeo è un *dato*: « *percipit* se intelligere et sentire, sentire autem non est sine corpore »; che certi caratteri della conoscenza dimostrino che nell'uomo c'è un elemento indipendente del corpo va *dimostrato*; la naturalità dell'uomo è un dato, la sua spiritualità è un dimostrato. Siamo in una posizione notevolmente diversa da quella di Agostino e addirittura antitetica a quella cartesiana.

art. 11; *De anima*, art. 12). Tommaso chiama potenze o facoltà queste qualità diverse dei soggetti operanti, e quindi anche dell'uomo. Le facoltà di un soggetto, e quindi anche dell'uomo, sono espressione di ciò che definisce la sua essenza, ossia della sua forma sostanziale. Ora l'anima umana, che è forma del corpo, ha molte facoltà che operano solo nel corpo, mediante organi corporei, ma poiché non si esaurisce nel suo attuare la materia e costituire il corpo (*non est forma in materia corporali immersa vel ab ea totaliter comprehensa*, *Summa*, I, q. 76, art. 1, *ad quartum*) può avere una facoltà, l'intelletto, con la quale opera indipendentemente dal corpo.

2. *Le attività umane: la conoscenza.*

Le facoltà che caratterizzano l'uomo sono l'intelletto e la volontà. Ma in una concezione come quella tomistica esse suppongono una complessa vita sensitiva, a proposito della quale ci limiteremo a due osservazioni. La prima è questa: con la vita sensitiva comincia quella che in termini moderni chiameremmo coscienza, e che Tommaso chiama *immutatio spiritualis*, ma che non ha nulla a che fare con la spiritualità intesa come non-corporeità o indipendenza dal corpo. Gli scolastici posteriori, Pietro Aureolo per esempio, parleranno di *esse intentionale*; Tommaso non fa una fenomenologia dell'intenzionalità, come Aureolo, distingue però modificazione fisica (*naturalis*) da modificazione « spirituale » e aggiunge:

È fisica quella modificazione in cui la forma del modificante è ricevuta nel soggetto modificato secondo l'essere fisico, come quando il calore è ricevuto nel corpo scaldato; è spirituale quella modificazione in cui la forma del modificante è ricevuta nel modificato secondo l'essere spirituale, come avviene quando la forma del colore è nella pupilla che lo vede e che non per questo diventa colorata. Ora per l'attività sensitiva occorre una modifi-

cazione spirituale in virtù della quale nell'organo di senso ci sia la presenza intenzionale della forma sensibile [*per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus*]; altrimenti, se per la sensazione bastasse la sola modificazione fisica, tutti i corpi naturali sentirebbero quando fossero modificati [*Summa*, I, q. 78, art. 3].

La seconda osservazione riguarda la complessità della vita sensitiva: oltre ai cinque sensi esterni, Tommaso ammette, seguendo Aristotele, il senso comune (che è la coscienza sensitiva, il sentir di sentire) l'immaginazione, la memoria sensitiva e l'*aestimativa* che corrisponde in certo modo a quello che noi chiamiamo istinto ed è infatti caratteristica degli animali bruti, mentre nell'uomo in luogo dell'*aestimativa* c'è la *cogitativa*, quasi un raziocinio sul particolare, senza concetti universali. Dell'estimativa e della cogitativa avevano parlato specialmente Avicenna ed Averroè. Tutti questi sensi ci sono anche nelle bestie; siamo dunque lontani dalla teoria cartesiana degli animali-macchine. La giustificazione di questa teoria sui sensi interni è che « poiché la natura non manca di ciò che è necessario, ci devono essere tante attività dell'anima sensitiva quante ne occorrono a spiegare la vita di un perfetto animale » (*Summa*, q. 78, art. 4).

Ma l'uomo conosce per concetti universali, e questa è la caratteristica dell'intelletto, quella caratteristica che dimostra la superiorità dell'anima umana, il suo non esser totalmente coinvolta nel corpo. Tommaso chiama intelletto possibile la facoltà che l'uomo ha di conoscere per concetti universali, facoltà di ogni singolo uomo e non sostanza separata poiché, come abbiamo detto sopra, è lo stesso uomo individuo (*hic homo*) quello che ha coscienza di conoscere intellettivamente e di sentire. L'intelletto possibile è « passivo » in questo senso: non conosce attualmente (o piuttosto: l'uomo non conosce attualmente con l'intelletto) se non è determinato a conoscere da qualcosa di esteriore (esteriore non in senso spaziale, ma nel senso di altro da sé). Se volessimo adoperare una terminologia cartesiana, per distinguere appunto la dottrina tomistica da quella di Cartesio, diremmo: per Tommaso l'anima *non* pensa sempre; pensa quando qualcos'altro la determina a pensare. Tommaso afferma infatti che solo Dio, atto puro, è pensiero attuale di tutto l'essere; l'intelletto di una forma pura (l'angelo) è sì pensiero attuale, ma limitato; l'intelletto umano, facoltà di una forma che è sussistente ma attua una materia — infimo nell'ordine delle intelligenze — è per sé capacità di conoscere, non conoscere in atto, e conosce attualmente solo quando è determinato da un oggetto (*Summa*, I, q. 79, art. 1).

Da quale oggetto? È ancora la natura dell'uomo che ce lo suggerisce, poiché l'oggetto è proporzionato alla facoltà conoscitiva. Ora vi sono facoltà conoscitive che sono atto di un organo corporeo — come la vista è atto dell'occhio — e sono quelle che chiamiamo sensi; vi sono facoltà conoscitive che sono proprie di intelligenze affatto separate dal corpo (gli angeli) e vi è una facoltà conoscitiva, come è il nostro intelletto, che non è atto di un organo corporeo, ma è tuttavia facoltà di un'anima che è forma del corpo: è la facoltà, emergente dalle condizioni della corporeità, di un'anima che è insieme forma del corpo e forma sussistente. Ad una tale facoltà corrisponde come oggetto il mondo corporeo, ma considerato attraverso concetti universali, considerato astrattamente. Il termine ' astratto ', ' astrattamente ', ha per Tommaso d'Aquino un significato ben diverso da quello nostro usuale, di derivazione hegeliana; per Tommaso considerare astrattamente vuol dire considerare con distacco, prescindendo dalle condizioni che fanno dell'oggetto considerato un *questo*, che mi prende *hic et nunc*.

È proprio dell'intelletto umano conoscere la forma[20] che esiste, sì, individualmente nella materia corporea, ma considerarla non così come è in tale materia. Ora conoscere ciò che è nella materia individuale[21], ma non così come è in tale materia, vuol dire astrarre la forma dalla materia individuale, che è rappresentata dall'immagine [*phantasma*][22]; e perciò si deve concludere che il nostro intelletto conosce le cose materiali per astrazione dalle immagini sensibili, e mediante le cose materiali così considerate perviene ad una certa conoscenza delle realtà immateriali [*Summa*, I, q. 85, art. 1].

L'oggetto proprio dell'intelletto umano è dunque l'essenza delle cose corporee: *quidditas sive natura in materia corporali existens* (*Summa*, I, q. 84, art. 7), *quidditas rei materialis* (q. 88, art. 3), il che vuol dire: la realtà corporea considerata nella sua essenza. Affermazione che non contraddice affatto a quella della prima questione *De veritate* secondo la quale il primo oggetto dell'intelletto è l'essere, poiché la *quidditas rei materialis* è ciò in cui l'intelletto scopre la prima volta l'essere, ciò che per primo coglie come ente. Conosciamo infatti le cose procedendo dai concetti più universali a quelli meno universali (*Summa*, I, q. 85, art. 3) e il più universale dei concetti è quello di essere[23]. Nel dato variopinto offertoci dai

[20] La forma è, aristotelicamente, il principio determinatore della cosa, ciò per cui una cosa è quella che è, e quindi anche il principio per cui è conoscibile. Si conosce un uomo come uomo conoscendone la forma, non conoscendo ciò per cui un uomo potrebbe indifferentemente essere uomo e mille altre cose, che è la sua materia.

[21] Materia *signata*.

[22] Il *phantasma* è l'ultimo prodotto della conoscenza sensitiva; è ciò che risulta dall'elaborazione dei sensi esterni ed interni.

[23] L'essere si può avere confusamente presente come lo sfondo di ogni realtà (*ens concretum quidditati sensibili*, come dice il Gaetano) — e così è in qualunque conoscenza — o si può assumere a tema di ricerca, come nella metafisica, domandandosi cosa vuol dire *essere*, a quali condizioni una cosa può essere ecc. Ma la metafisica sarebbe vana fantasticheria se non si riferisse a ciò che è implicito in ogni nostro concetto.

sensi (e tutto ciò che i sensi ci offrono è singolare) noi cogliamo l'aspetto intelligibile prima in modo vago e confuso poi cercando via via di determinarlo sempre meglio. Si vede quindi come per Tommaso d'Aquino la conoscenza dell'universale sia in certo modo il segno della grandezza e della miseria dell'uomo, per usare un termine pascaliano; della grandezza perché è il modo in cui l'uomo va oltre l'urto del sensibile per cogliere una intelligibilità, per rispondere al *quid est*; della miseria perché la conoscenza dell'universale è sempre una conoscenza confusa della realtà, che è individua. L'ideale sarebbe una conoscenza intellettiva del singolare nella sua singolarità, una intuizione intellettuale nel senso forte; ma è un ideale che si realizza solo nella conoscenza divina, non in quella umana.

Da quello che si è detto sull'oggetto dell'intelletto umano seguono alcune affermazioni caratteristiche della gnoseologia tomistica: per esempio che non si può attualmente pensare senza riferirsi ad una immagine sensibile (*nisi convertendo se ad phantasmata*; *Summa*, I, q. 84, art. 7); infatti l'oggetto a cui si pensa è direttamente o indirettamente riferibile a un dato sensibilmente rappresentato. Anche quando si pensa all'esistenza di una realtà immateriale si pensa che quell'essere che abbiamo colto la prima volta in un dato sensibile, appartiene anche a realtà immateriali. Altra affermazione apparentemente strana, ma coerente con quello che si è detto sull'oggetto proprio dell'intelletto umano è che questo non conosce il singolare se non indirettamente *et quasi per quamdam reflexionem* (*Summa*, I, q. 86, art. 1). Il processo di questa *reflexio* è descritto nella q. 10 *De veritate*, art. 5, dove si dice che « la *mens* conoscendo il suo oggetto, che è una essenza universale, ritorna alla conoscenza del suo atto, e della *species*[24] che è principio del suo atto, e infine della immagine dalla

[24] Diremo fra poco cosa intende Tommaso per *species*.

quale è astratta la *species*, e così ha una certa conoscenza del singolare ». Il che vuol dire: l'intelletto umano non conosce l'individuo nella sua individualità, ma ha coscienza che quello di cui si forma una nozione universale (*indeterminata*) è quello stesso che gli è sensibilmente presente, o gli è presente nella sua immagine. Ciò che l'intelletto conosce e intende conoscere è l'individuo (conosciamo cose e non concetti, *Summa*, I, q. 85, art. 2), ma non arriva a conoscerlo nella sua individualità: sa per esempio che gli uomini esistenti, che vede, incontra, conosce dalla storia, sono razionali, e dice: — *questo* di cui ho una immagine, diretta o indiretta, è razionale (e ha tanti altri predicati, ma sempre universali) — ma non sa fino in fondo, ossia fino all'individualità, che cosa sia quest'uomo [25].

E poiché l'intelletto procede dal confuso al distinto, anche la conoscenza delle differenze specifiche ci sfugge per lo più [26]. Ci avviciniamo ad essa col giudizio e il ragionamento. Col giudizio (*componere et dividere*) infatti aggiungiamo via via nuove note all'oggetto prima concepito confusamente, e così lo

[25] Due sono dunque i motivi per i quali Tommaso nega che il nostro intelletto conosca l'individuo: uno, che potremmo chiamare fenomenologico, è che il nostro intelletto è imperfetto, procede dal confuso al distinto, quindi dal più universale al meno universale, senza esaurire mai tutta la ricchezza dell'individuo; l'altro è il residuo della concezione greca (platonica e aristotelica) della materia come realtà inintelligibile, concezione in contrasto con quella biblica di Dio creatore di tutto l'essere, sì che non c'è nulla che sia in sé totalmente inintelligibile. Dio conosce infatti l'individuo perché è causa anche della materia.

[26] Fin dal *De ente et essentia* Tommaso afferma che « nelle cose sensibili ci sono ignote le differenze essenziali, e perciò le indichiamo attraverso le differenze accidentali che da quelle derivano, come indichiamo la causa attraverso l'effetto: per esempio diciamo che l'esser bipede è differenza dell'uomo » (cap. 5, a cura di Roland-Gosselin, p. 40, 6-10). Il Roland-Gosselin cita in nota altri quattordici testi tomistici nei quali torna la medesima affermazione. E se ne potrebbero citare altri: per es. *In Anal. Post.*, lib. I, *lectio* 4, n. 43 bis.

determiniamo. Ma Tommaso è molto più ottimista di Galileo sulla possibilità per l'uomo di conoscere le essenze specifiche, e talora sembra che il giudizio serva non per approssimarci sempre meno imperfettamente all'essenza delle cose, ma per aggiungere determinazioni accidentali ad una essenza che conosciamo già. Per esempio, dopo aver sentito che l'intelletto umano « poiché passa dalla potenza all'atto [...] non afferra subito alla prima apprensione un concetto perfetto della cosa, ma prima apprende qualcosa (*aliquid*) della cosa stessa » (*Summa*, I, q. 85, art. 5), ci aspetteremmo che il discorso proseguisse dicendo che si passa dal più al meno generico, e invece il testo prosegue così: « per esempio, apprende prima l'essenza della cosa, che è il primo e proprio oggetto dell'intelletto, e poi conosce le proprietà, gli accidenti e i rapporti che derivano dall'essenza (letteralmente: che circondano l'essenza: *circumstantes essentiam rei*) ». C'è indubbiamente in Tommaso d'Aquino l'oscillazione fra l'applicazione del concetto di un intelletto che deve faticosamente approssimarsi al reale, e al quale moltissimo del reale sfugge, e la persuasione comune all'ambiente culturale in cui vive, secondo la quale l'intelletto « leggerebbe » immediatamente nella natura le essenze delle cose [27].

Vediamo ora quali siano le condizioni del conoscere così descritto. Platone affermò che l'oggetto intelligibile esiste come tale, separato dal sensibile: conoscere intellettivamente è quindi per Platone un intuire le idee e un ricordare l'intuizione avuta nel mondo intelligibile; chi invece, come Aristotele, non accetti la teoria platonica delle idee, e ritenga che l'intelletto umano assuma l'intelligibile dal sensibile,

[27] Questa oscillazione si vede anche nel modo in cui Tommaso spiega la triplice divisione del sapere teoretico in fisica, matematica, metafisica. Cfr. di chi scrive *L'unità del sapere secondo S. Tommaso d'Aquino*, « Il Pensiero », X, 1965, pp. 7-22.

deve ammettere che il dato sensibile, che è l'unico nostro contatto immediato col reale, sia reso in qualche modo intelligibile, sia messo per dir così alla portata dell'intelletto. Ora secondo Aristotele, così come è interpretato da Tommaso, oggetto intelligibile è l'universale, e non esistono universali *in rerum natura*, poiché tutto ciò che esiste è individuo; rendere intelligibile — *facere intelligibilia actu* — vuol dire dunque universalizzare, astrarre dalle note individuanti, e questa è la funzione dell'intelletto agente (*Summa*, I, q. 79, art. 3)[28]. Aristotele aveva parlato di un intelletto attivo, al quale spetta fare tutto; Avicenna aveva interpretato questo intelletto attivo come una intelligenza separata che illumina l'oggetto sensibile, ne astrae l'aspetto intelligibile, la *species*, e la offre all'intelletto possibile (cioè propriamente conoscente) dei singoli uomini: è datore di forme intelligibili ai nostri intelletti; Tommaso accetta la teoria di un intelletto agente che astrae l'aspetto intelligibile dal sensibile e così *facit intelligibilia actu*, ma fa di questo intelletto agente una facoltà dell'anima umana. E giustifica questa affermazione col principio che ogni natura creata deve avere in sé le facoltà che le sono necessarie per compiere le attività che le sono proprie (*Summa*, I, q. 79, art. 4).

Abbiamo già detto che alcuni teologi del secolo XIII, quelli che Gilson chiama gli agostiniani avicennizzanti, identificavano l'intelletto agente separato di Avicenna col Dio illuminante della tradizione agostiniana. Altri — fra questi Bonaventura e Alberto Magno — ammettono nell'anima umana un intelletto agente, ma ritengono che a spiegare la conoscenza intellettuale sia necessaria anche una speciale illuminazione divina. Tommaso afferma che certo « è necessario ammettere al di sopra dell'anima intellettiva

[28] Nell'art. 3 si dice: « per abstractionem specierum a conditionibus materialibus »; nell'art. 4 si dice: « abstrahere formas a conditionibus particularibus » — e si capisce poiché, come abbiamo detto, l'individuazione viene dalla materia.

umana un intelletto superiore dal quale l'anima riceva la capacità di intendere. Sempre, infatti, ciò che partecipa di una perfezione, ciò che è mutevole, ciò che è imperfetto presuppone come anteriore a sé qualcosa che sia tale per essenza, che sia immutabile e perfetto. Ora l'anima intellettiva umana partecipa della virtù intellettiva, — come si vede dal fatto che non è intelligente per tutta se stessa, ma per una parte di sé — e perviene alla conoscenza della verità per via di discorso e di movimento, argomentando. Ed ha pure una intelligenza imperfetta, sia perché non sa tutto, sia perché, anche nelle conoscenze che ha, procede dalla potenza all'atto. Deve dunque esservi una intelligenza più alta, dalla quale l'anima è sostenuta nell'intendere » (*Summa*, I, q. 79, art. 4). E questa intelligenza più alta è Dio. Ma Dio non sostituisce l'intelletto agente umano; Dio è colui che dà all'uomo l'intelletto agente, ossia che dà all'uomo il potere di illuminare il sensibile, di render presente il suo aspetto intelligibile. Questa è la posizione che Tommaso assume di fronte alla teoria agostiniana dell'illuminazione. Al problema infatti se l'uomo conosca le cose nelle idee divine (*in rationibus aeternis*) egli risponde che se le idee divine sono intese come l'*oggetto* conosciuto, l'uomo non conosce le cose nelle idee divine; se invece le idee divine sono intese come il *principio* della conoscenza, allora bisogna dire che l'uomo conosce tutto nelle idee divine « poiché il lume intellettuale, che è in noi, non è altro che una similitudine partecipata della luce increata nella quale sono contenute le eterne idee » (*Summa*, I, q. 84, art. 5. Cfr. *Q. d. de spirit. creaturis*, art. 10). Era questo un modo di intendere la teoria dell'illuminazione che ne capovolgeva totalmente il significato. Se ne accorse bene Bonaventura[29] il quale, trattando il medesimo problema nella quarta delle *Quaestiones*

[29] *Opera omnia*, Ad Claras Aquas 1882-1902, vol. V, pp. 17 sgg.

disputatae de scientia Christi osservò che, se l'intelletto divino fosse soltanto la causa efficiente del nostro conoscere, Dio sarebbe detto fonte di sapienza allo stesso titolo e nello stesso senso in cui si dice fecondatore della terra; ossia non ci sarebbe un rapporto più immediato fra Dio e il nostro conoscere di quello che c'è fra Dio e un qualsiasi altro processo naturale. Secondo Tommaso un rapporto più stretto fra il nostro conoscere e Dio c'è — anch'egli ammette una gerarchia nel creato — ma questo rapporto passa, per dir così, per la natura del nostro spirito. Nella *Q. d. de spiritualibus creaturis* (art. 10 *ad octavum*) Tommaso precisa ulteriormente la sua posizione di fronte alla teoria dell'illuminazione. La tesi avversaria è che vi è un unico intelletto agente per tutti gli uomini, e un argomento per giustificare questa tesi è desunto da testi di Agostino[30]. Tommaso, nella risposta, si propone di « scrutare più profondamente il pensiero di Agostino » e lo colloca storicamente. Dopo aver parlato della teoria platonica delle idee, nata da una radicale sfiducia nei sensi, dice:

Agostino, che seguiva Platone per quanto era compatibile con la fede cattolica, non ammise che le idee fossero per se sussistenti, ma in luogo di queste pose le idee delle cose nella mente divina e affermò che noi giudichiamo di ogni cosa con l'intelletto illuminato dalla luce divina [...]. Aristotele invece seguì un'altra via. In primo luogo infatti mostrò in molti modi che nelle cose sensibili vi è qualcosa di stabile. In secondo luogo mostrò che il giudizio del senso è vero intorno ai sensibili proprii, può ingannarsi invece sui sensibili comuni e ancora di più sui sensibili *per accidens*[31]. In terzo

[30] E questo conferma che l'agostinismo avicennizzante, di cui parla E. Gilson, è una posizione storicamente esistita nel secolo XIII.

[31] Sensibile proprio è ciò che è oggetto proprio di un senso, come il colore rispetto alla vista e il suono rispetto all'udito; sensibile comune è ciò che è oggetto di più sensi, come l'estensione rispetto alla vista e al tatto; sensibile *per accidens* è l'aspetto non sensibile di una realtà sensibile. Il

luogo dimostrò che, oltre ai sensi, vi è una facoltà intellettiva che giudica sulla verità non in virtù di oggetti intelligibili esistenti separatamente, ma in virtù dell'intelletto agente che rende intelligibile l'oggetto. Ma non c'è poi una gran differenza [*non multum autem refert*] fra il dire che ci sono dati da Dio gli oggetti intelligibili e il dire che ci è dato il lume per rendere intelligibili gli oggetti.

È un testo sul quale occorre fare qualche rilievo. Tommaso dice chiaro che la sua teoria — che egli ritiene sia quella di Aristotele — *non* è quella di Agostino. La sua interpretazione dell'illuminazione afferma che Dio ci dà i mezzi per elaborare l'oggetto intelligibile, quella agostiniana afferma che Dio ci offre l'oggetto intelligibile già fatto, per dir così. *Non multum refert*, però, seguire l'una o l'altra. Cosa vuol dire? Non mi sembra voglia dire che le due teorie dicano lo stesso: *Aristoteles autem per aliam viam processit*, la via di Aristotele dunque è *alia* da quella platonica seguita da Agostino. E non mi sembra neppure che a Tommaso sia indifferente seguire l'una o l'altra, poiché egli ha sempre dato la sua interpretazione, sebbene l'autorità di Agostino fosse grandissima. Il *non multum refert* ha un significato analogo al *satis probabiliter* attribuito all'opinione di quei *catholici doctores* (gli agostiniani avicennizzanti nella terminologia del Gilson) che identificavano l'intelletto agente con Dio (II *Sent.*, d. 17, q. 2, art. 1) e vuol

carattere *umano*, per esempio, non è oggetto dei sensi. Ma noi diciamo di vedere un uomo, o di udirlo, se ne sentiamo la voce, perché riteniamo che a quella superficie colorata e a quella voce siano connessi i caratteri umani (intelligenza, volontà ecc.) che non percepiamo sensibilmente. Con questa distinzione Aristotele e gli scolastici spiegavano i cosiddetti errori dei sensi: la vista sola non basta a giudicare l'estensione (quindi un oggetto lontano appare più piccolo) e tanto meno a giudicare il carattere di *corpo* (inteso come realtà esistente per sé) di una figura che, immersa nell'acqua, appare spezzata e ancora meno a giudicare il carattere di *uomo* (di una figura che può essere un manichino).

dire in sostanza che l'una e l'altra teoria possono essere seguite da un cattolico, che non ne va di mezzo nessuna verità di fede.

Il passo che abbiamo riferito indica un'altra differenza fra la teoria agostiniana dell'illuminazione e la teoria tomistica: la prima spiega la conoscenza delle *verità* necessarie (delle *proposizioni* necessarie e universali), la seconda spiega la formazione dei *concetti universali*; si pone, diremmo, a monte della conoscenza delle verità necessarie, poiché la proposizione universale e necessaria è quella che ha come soggetto logico un concetto universale; proposizioni universali sono quelle che attribuiscono un predicato non a questo o quell'individuo, ma a una *quidditas* espressa da un concetto universale.

3. *Volontà e libertà.*

Abbiamo ricordato sopra l'affermazione di Tommaso: *ratio est potissima hominis natura*: anche la sua dottrina sulla volontà risponde a questa persuasione fondamentale. La volontà infatti non è altro che tendenza razionale (*appetitus intellectivus*[32], *appetitus rationalis*[33]). Teniamo presente infatti che, in virtù della concezione finalistica, per la quale ogni ente in tanto esiste ed è quello che è in quanto è voluto da Dio, ogni ente ha una tendenza a realizzarsi; ogni ente, si potrebbe quasi dire, non solo *è*, ma *ha da essere* ciò per cui è stato fatto. Questa tendenza a conservarsi, a realizzarsi, è presente in ogni ente; è l'inclinazione o tendenza naturale di ogni ente (*appetitus naturalis*). Negli enti dotati di coscienza questa tendenza diventa consapevole, è condizionata da una conoscenza, e se la coscienza è solo

[32] *Summa* I, q. 80, art. 2.
[33] *Summa* Iª IIªᵉ, q. 8, art. 1.

sensitiva, anche la tendenza è solo sensitiva (*appetitus sensitivus*): è l'impulso animale alla conservazione e a tutto ciò che è necessario alla conservazione individuale (cibo) o della specie (sesso). Dove c'è intelligenza, come nell'uomo, vi è, oltre la tendenza sensitiva, anche una tendenza che segue la conoscenza intellettiva, e questa è la volontà. E come la caratteristica dell'intelletto è la conoscenza dell'universale, così la caratteristica della volontà è quella di tendere ad un oggetto considerato sotto un aspetto universale (*appetitus intellectivus etsi feratur in res quae sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem*: *Summa*, I, q. 80, art. 2, *ad secundum*). Il che vuol dire, in termini nostri: la volizione è motivata, cioè si vuole questo perché realizza (o ci pare realizzi) un certo valore, una certa *ratio boni.* Mentre la tendenza sensitiva è diretta a questo singolo oggetto, la volontà tende a un oggetto perché le si presenta come bene, *sub communem rationem boni* (*Summa*, I, q. 82, art. 5).

Da questo carattere di tendenza intellettiva deriva la libertà del volere: *radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa est ratio* (*Summa*, Iª IIªᵉ, q. 17, art. 1, *ad secundum*). E ancora: « è necessario che l'uomo sia libero, perché è razionale (*Summa*, I, q. 83, art. 1). La volontà è infatti tendenza al bene, ma al bene così come è conosciuto dall'intelletto, cioè nella sua universalità, al *bonum in communi*, e perciò « se è proposto alla volontà un oggetto che sia totalmente bene, la volontà tende ad esso necessariamente, se vuole qualcosa [...]; ma se le è proposto un oggetto che non sia bene sotto ogni aspetto, la volontà non è portata ad esso necessariamente » (*Summa*, Iª IIªᵉ, q. 10, art. 2). Ora nessun oggetto particolare è bene sotto ogni aspetto; c'è sempre, negli oggetti che l'esperienza ci offre, un limite, un aspetto per cui sono manchevoli rispetto all'ideale del bene, al bene totale, e secondo

questo aspetto possono esser considerati non-beni e quindi non esser voluti. Nessun bene finito ha dunque il potere di determinare la nostra volontà. Ci si può domandare allora come mai noi vogliamo questi beni finiti, chi ci determina a volerli, e qui Tommaso riprende la teoria, vorrei dire la fenomenologia, del terzo libro dell'*Etica nicomachea.* Si vuole un fine (*intentio finis*) — e il fine ultimo è la *beatitudo*, la piena realizzazione del nostro essere —; ci si domanda se questo particolare oggetto, questo tipo di condotta, sia un bene per noi, ossia ci conduca al fine, sia un mezzo al conseguimento del fine, e per rispondere a questa domanda si istituisce un *consilium* (la βούλησις di Aristotele) che è un ragionamento nell'ordine pratico, una specie di sillogismo pratico che ha come premessa maggiore la nostra volontà di bene, come premessa minore il riconoscimento del carattere di bene in questo particolare operabile, e come conclusione la scelta (*electio*) di questo. La scelta è una volizione, un atto di volontà che segue un giudizio (*Summa*, Iª IIªᵉ, q. 13, art. 1). E per questo la libertà è detta anche libero arbitrio; perché la volizione non è determinata né dalla natura dell'oggetto voluto né dalla natura del soggetto che vuole, ma da un giudizio (*arbitrium*) che segue un confronto fra beni e un ragionamento (*De veritate*, XXIV, art. 1). Ora se il giudizio (*iudicium electionis*) fosse totalmente determinato dall'oggetto conosciuto, anche la scelta sarebbe determinata, e invece Tommaso ha detto che nessun bene finito è capace di determinare la volontà; c'è dunque nel giudizio che determina la scelta un influsso, un peso della volontà. All'obiezione, infatti che, se due beni fossero equivalenti e ad ugual portata, l'uomo non saprebbe quale scegliere, Tommaso risponde: « nulla impedisce, se sono proposti due oggetti uguali sotto un certo aspetto, che per uno di essi sia considerata una condizione che lo renda preferibile (*per quam emineat*) e la volontà inclini verso questo piuttosto che verso l'altro »

(*Summa*, Iª IIªᵉ, q. 13, art. 6, *ad tertium*)[34]. Il considerare un aspetto piuttosto che l'altro è una iniziativa umana, e da questa dipende il giudizio che ci porta a scegliere.

4. *L'etica e il diritto.*

Si discute se vi sia un'etica filosofica in Tommaso d'Aquino, e lo strano è che ne dubitino non solo studiosi che vedono in lui solo il teologo (e, come dicevo, un teologo a modo loro), ma anche autori, come J. Maritain, il quale ammette che ci sia in Tommaso una filosofia teoretica, una metafisica. W. Kluxen, che ha scritto un bel libro intitolato *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, ritiene che vi sia un'etica filosofica in Tommaso, ma che essa sia la scienza pratica per il conseguimento di una perfezione umana nella vita presente. Sembra a chi scrive che in Tommaso d'Aquino ci sia un'etica filosofica esattamente come c'è una metafisica, e cioè come un *praeambulum fidei.* Voglio dire: come la filosofia in genere e la metafisica in ispecie non esauriscono per Tommaso tutto ciò che l'uomo può e ha bisogno di sapere per dar senso alla propria vita, e devono essere integrate da una divina rivelazione, così neppure l'etica filosofica esaurisce tutto ciò che l'uomo ha bisogno di sapere per orientare la propria condotta, e deve essere integrata dalla rivelazione. Ma, come l'ammettere l'insufficienza della metafisica, della *theologia philosophica* (*In l. Boethii de Trinitate*, q. V, art. 4, p. 195) non esclude che le verità metafisiche possano e debbano essere giustificate razionalmente, così l'insufficienza dell'etica filosofica non esime dal dovere di giustificare razionalmente le proposizioni fondamentali dell'etica. Come la differenza fra teologia fi-

[34] Su questo passo ha richiamato l'attenzione Bruno Nardi in un saggio *Il libero arbitrio e la storiella dell'asino di Buridano*, in *Nel mondo di Dante*, Roma 1944, pp. 287-303.

losofica e teologia rivelata non sta nel fatto che la prima conosca alcune cose e la teologia rivelata (*sacra doctrina*) alcune altre, ma nel fatto che la prima è una conoscenza imperfetta e indeterminata delle medesime cose che insegna la seconda — anche la filosofia parla infatti di Dio e dell'anima (per riprendere una espressione agostiniana), ma ne dice assai poco in confronto a ciò che insegna la teologia rivelata — così l'etica filosofica non tratta di cose diverse da quelle di cui parla l'etica teologica (non tratta di una perfezione umana mentre l'etica teologica parlerebbe di una beatitudine soprannaturale), ma tratta, come l'etica teologica, del fine dell'uomo (che non ha due fini, ma uno); solo ne parla in modo molto più generico e indeterminato dell'etica teologica. Dice, per esempio, che il fine supremo è la contemplazione, ma non sa dire di quale contemplazione si tratti, tanto che, come ho già ricordato, Tommaso, rileva il disagio sofferto dai « preclari ingegni » degli antichi filosofi, privi della rivelazione cristiana (*Contra Gent.*, III, cap. 48). Dice, come vedremo, che i supremi valori umani sono la conoscenza della verità e la vita sociale, ma non dice quale contributo la fede e i doni dello Spirito Santo diano alla conoscenza della verità e come la piena comunità umana si realizzi nella carità [35]. D'altra parte, nella concezione tomistica, il discorso teologico — nella teologia morale come nella teologia speculativa — presuppone come *praeambulum* un discorso razionale.

Credo dunque che, come abbiamo parlato della filosofia di Tommaso d'Aquino senza entrare, per esempio, nel discorso sulla Trinità, così possiamo parlare della sua etica senza parlare delle virtù teologali.

[35] Il che non esclude che il discorso sulle virtù teologali offra spunti interessanti per una fenomenologia della vita morale. Opino che un'etica speciale che pure intenda rimanere nei limiti di una riflessione razionale abbia non poco da raccogliere dalla IIª IIªᵉ della *Summa theologiae* che espone la dottrina delle virtù.

Concezione finalistica del reale e libertà umana sono i due princìpi che stanno a fondamento dell'etica di Tommaso d'Aquino. Sia nella *Contra Gentiles*, infatti, come nella *Summa theologiae* la parte dedicata all'etica comincia con l'affermazione *omnia agentia necesse est agere propter finem*, (*Summa*, Iª IIªᵉ, q. 1, art. 2; cfr. *Contra Gent.*, III, cap. 2) che era anche l'affermazione iniziale dell'*Etica nicomachea*; ma Tommaso, a differenza di Aristotele, riconduce tale affermazione alla concezione della realtà come dipendente, per tutto il suo essere, da un creatore intelligente e libero. Ogni cosa dunque ha un fine da conseguire perché risponde a un'idea divina che ha presieduto alla sua creazione, un'idea divina sulla quale è modellata la sua natura (*Summa*, Iª IIªᵉ, q. 1, art. 2; *Contra Gent.*, III, capp. 1 e 2).

L'uomo, poi, in quanto creatura razionale, è consapevole della sua finalità; quindi non è diretto ad un fine, come la freccia in mano all'arciere, ma *si dirige* a un fine e vi si dirige liberamente (*Summa*, Iª IIªᵉ, q. 1, art. 2).

Il fine ultimo dell'uomo è l'attuazione di quello che, creandolo, Dio vuole che egli sia. « Ora il fine ultimo dell'uomo, e di ogni sostanza intellettuale, si chiama *felicità* o *beatitudine* » (*Contra Gent.*, cap. 25). E qui vorrei sottolineare due punti: 1) la volontà che assegna il fine dell'uomo non è una volontà che sopraggiunga a una realtà già esistente per piegarla qui o là, ma è la stessa volontà che fa essere l'uomo; e occorre qui ricordare che « Deus qui est institutor naturae non subtrahit rebus id quod est proprium naturis earum » (*Contra Gent.*, II, cap. 55); 2) la beatitudine, nel concetto tomistico, è un concetto dedotto, non è ciò che *di fatto* gli uomini desiderano [36]. Un concetto dedotto dal principio che

[36] Non è ricavata da quella *unanimità* (*Einhelligkeit*) che, anche se ci fosse, non potrebbe fondare una legge veramente universale, perché sarebbe appunto un puro fatto (*zufällig*), come dice Kant (*Kritik der prakt. Vernunft*, § 3, Akademie Ausgabe, p. 26).

ogni realtà ha un fine, un'idea da realizzare; quindi anche l'uomo *deve* avere un fine proprio della sua natura, un ideale da realizzare, e questo fine è ciò a cui spetta il nome di felicità o beatitudine. E poiché il concetto di beatitudine è un concetto dedotto, bisogna ricavarne la natura dai caratteri essenziali dell'uomo e non chiedersi che cosa di fatto gli uomini cerchino. Tommaso concluderà che la beatitudine dell'uomo consiste nella contemplazione, poiché carattere essenziale dell'uomo è l'intelligenza (*ratio est potissime hominis natura*): nella contemplazione del sommo intelligibile, Dio. Contemplazione che, data la situazione umana, non può realizzarsi per tutti in modo continuato e adeguato in questa vita e quindi avrà luogo in una vita ultra-terrena. A questo proposito Tommaso fa quel rilievo più volte ricordato sulla insufficienza della filosofia e l'« angustia » sofferta anche dai più grandi filosofi nel cercar di determinare il fine ultimo dell'uomo.

L'ideale umano di Tommaso d'Aquino, si dice spesso, è ancora l'ideale umano dei greci: contemplativo e aristocratico. Contemplativo sì (ma non dice anche il Vangelo di san Giovanni XII, 3: « la vita eterna è conoscere te, solo vero Dio e colui che tu hai mandato, Gesù Cristo »?), aristocratico in un senso certo molto diverso da quello che aveva per i greci. Anche qui direi che Tommaso è molto più vicino al Vangelo che all'ideale greco, poiché la più alta contemplazione non è secondo lui riservata ai filosofi, ma a tutti coloro che praticano le virtù — la gente più umile è, di fronte alla visione beatifica, sullo stesso piano dei sapienti, e l'essere umile gente aiuta forse più della sapienza a conquistarsi l'eterna beatitudine. Se mai si può parlare di ideale aristocratico, se ne può parlare nel senso che tutti possono essere promossi ad essere sapienti, ad essere « i migliori »; tutti, anche i ciechi e gli storpi che vagano mendicando per le strade — anzi questi a preferenza di coloro che avrebbero dovuto arrivare per primi —

sono invitati al banchetto nuziale del quale parla la parabola evangelica (Luc. XV, 16 ss.).

Si è detto sopra che la beatitudine è l'ideale umano [37], non essenzialmente il supremo piacere o gioia. Alla domanda, infatti, se la beatitudine consista nel piacere, Tommaso risponde negativamente (*Summa*, I^a II^{ae}, q. 2, art. 6). Ma aggiunge poi che la gioia (*delectatio*) è richiesta dalla beatitudine come *concomitans* (I^a II^{ae}, q. 4, art. 1) e spiega questa risposta dicendo che la gioia [38] è una proprietà che segue la beatitudine, come aver la capacità di ridere è il *proprium accidens* dell'uomo (*Summa*, I^a II^{ae}, q. 2, art. 6) e si accompagna alla beatitudine perché è prodotta dalla soddisfazione di una tendenza [39]. Questa non è che l'applicazione della teoria generale sui rapporti fra bene e piacere. Tutte le cose sono finalizzate, sono ordinate a conseguire la loro perfezione. « Ma la differenza fra gli animali e le altre cose naturali [40] è che queste, quando raggiungono ciò che conviene loro naturalmente, non lo sentono, mentre gli animali lo sentono, e da questa sensazione è prodotto un moto dell'anima nella tendenza sensitiva, e questo moto è il piacere [*delectatio*] » (*Summa*, I^a II^{ae}, q. 31, art. 1). Il piacere è dunque il senso di una perfezione raggiunta, di un bene conseguito, « ed ha luogo in noi non solo nella tendenza sensitiva, che ci è comune con le bestie, ma anche nella tendenza intellettiva, che ci è comune con gli angeli » (*Summa*, I^a II^{ae}, q. 31, art. 4, *ad tertium*). L'intensità del piacere dovrebbe essere dunque proporzionale alla perfezione raggiunta se nell'uomo l'intelletto fosse intuitivo,

[37] « cum beatitudo dicat quamdam ultimam perfectionem »: *Summa*, I^a II^{ae}, q. 3, art. 2, *ad quartum*.

[38] *Delectatio* è il termine generico che si applica sia al piacere sensibile (*voluptas*) sia al piacere spirituale (*gaudium*).

[39] « Et hoc modo [*scil.* sicut aliquid concomitans] delectatio requiritur ad beatitudinem: delectatio enim causatur ex hoc, quod appetitus requiescit in bono adepto »: *Summa*, I^a II^{ae}, q. 4, art. 1.

[40] Cioè prive di ogni forma di coscienza.

come è intuitiva la sensibilità; ma poiché « le attività dei sensi sono più percepibili » (*Summa*, Iª IIªᵉ, q. 2, art. 6, *ad secundum*), poiché « gli oggetti sensibili sono più noti per noi degli oggetti intelligibili », accade che il piacere sensibile sia più forte di quello intellettuale (*Summa*, Iª IIªᵉ, q. 31, art. 5) anche se è il senso del raggiungimento di un bene inferiore a quello che è il bene morale dell'uomo, bene che è dato essenzialmente dall'esercizio della virtù. Si badi però che la sensibilità è sempre una componente essenziale dell'uomo, anche se talora debba essere sacrificata a un bene superiore. L'ideale umano, anche se non sempre realizzabile in questa vita [41], non è quello del sacrificio, ma quello dell'armonia fra passione sensibile e volontà morale: « alla perfezione del bene morale contribuisce il fatto che l'uomo tenda al bene non solo con la volontà, ma anche con la tendenza sensitiva » e la passione dell'anima, consonante con la tendenza al bene e consentita dalla volontà « aggiunge qualcosa alla bontà dell'azione » (*Summa*, Iª IIªᵉ, q. 24, art. 3, *ad primum*).

La bontà morale — che non è se non la bontà dell'uomo in quanto uomo — consiste nella rispondenza al fine dell'uomo, che è ciò che Dio ha voluto creandolo (*Summa*, Iª IIªᵉ, q. 19, artt. 9 e 10); ora l'uomo, come abbiamo detto, si dirige al fine volontariamente, cioè consapevolmente e liberamente, quindi la bontà morale si realizza nella volontà: gli atti esteriori non hanno carattere morale se non in quanto sono volontari (*Summa*, Iª IIªᵉ, q. 18, art. 7). È buona la volontà che vuole il bene — ossia ciò che porta l'uomo a realizzare il suo fine di uomo —; ma questo non basta: « affinché la volontà sia buona si richiede che sia volontà del bene in quanto bene, cioè che la volontà voglia il bene per il bene » (Iª IIªᵉ, q. 19, art. 7, *ad tertium*). Occorrono dunque due

[41] Anche per l'eredità del peccato originale, fonte di squilibrio nell'uomo.

elementi perché la volontà sia buona: che l'oggetto voluto sia tale da condurre al fine dell'uomo e che l'intenzione della volontà sia diretta al medesimo fine.

Fin qui Tommaso non ha parlato di legge: ne parla nella *Contra Gentiles* al capitolo 114 del libro terzo e nella *Summa theologiae* a partire dalla questione 90 della Iª IIªᵉ, quando tutti i concetti fondamentali dell'etica sono stati esposti. Nella *Contra Gentiles* ci sono tre capitoli dedicati al concetto di legge in generale: un discorso brevissimo; solo nella *Summa theologiae* c'è un trattato *de lege*, ma l'idea di riassumere i capisaldi dell'etica in un trattato *de lege* non è originariamente tomistica: O. Lottin ha dimostrato che lo schema del trattato *de lege* nella Iª IIªᵉ si ispira a quello di un trattato anonimo di scuola francescana [42]. Il concetto di legge è infatti originariamente un concetto giuridico ed è applicato solo analogicamente alla morale. Piuttosto, quindi, che cominciare dalla definizione tomistica della legge in generale — *rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata* (*Summa*, Iª IIªᵉ, q. 90, art. 4) — vediamo come il concetto di legge si applichi alla morale.

« La legge non è altro che il modo di operare [*ratio operis*]; ora il modo di operare si desume dal fine, e perciò chi è capace di legge riceve la legge da colui che lo conduce al fine, come il muratore la riceve dall'architetto e il soldato dal capitano. Ora la creatura razionale ha il suo fine da Dio e lo consegue in lui. Fu dunque conveniente che Dio desse una legge agli uomini » (*Contra Gent.*, III, cap. 114). Il concetto di legge dipende dunque da quello di fine: la legge è la via al fine. E questo si vede ancora più chiaramente nel trattato *de lege* della *Summa theologiae*. A fondamento di ogni legge sta infatti la *lex*

[42] O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIᵉ et XIIIᵉ siècles*, tome II, Gembloux 1948, pp. 11-67.

aeterna che è l'ordine dell'universo esistente nella mente divina, quasi il piano del governo divino del mondo: *ratio gubernationis rerum in Deo existens* (*Summa*, Iª IIªᵉ, q. 91, art. 1); la *lex naturalis* è « la partecipazione della legge eterna nella creatura razionale » (Iª IIªᵉ, q. 91, art. 2). Ogni cosa porta in sé una traccia della *lex aeterna*, e quindi ne partecipa, perché ogni cosa è ordinata a un fine; « ma poiché la creatura razionale ne partecipa consapevolmente (*intellectualiter*) e razionalmente, la partecipazione della legge eterna nella creatura razionale si chiama propriamente *legge*, poiché la legge è qualcosa di razionale ». (Iª IIªᵉ, q. 91, art. 2, *ad tertium*). Il che vuol dire che la legge naturale non è semplicemente vissuta, ma è saputa; e non può essere vissuta se non è saputa. Ora se il concetto di *lex aeterna* deriva da Agostino, il modo in cui Tommaso intende la « partecipazione » della mente umana alla legge eterna è diverso da quello di Agostino, come, abbiamo visto, è diverso il suo concetto della conoscenza intellettiva. Non conosciamo quella partecipazione che è in noi della legge eterna per una speciale illuminazione divina, ma perché Dio ci ha dato « il lume della ragione naturale per discernere cosa sia bene e cosa sia male » (Iª IIªᵉ, q. 91, art. 2). E il discernimento si compie per via razionale, nel senso preciso del termine, ossia con un ragionamento. La premessa universalissima della ragion pratica è che si deve fare il bene ed evitare il male; principio tautologico — e infatti Tommaso lo paragona al principio di non contraddizione — poiché bene è ciò che si deve fare. Ma la tautologia presuppone che ci sia un bene, che ci sia un *faciendum et prosequendum*. E Tommaso può presupporlo perché ha fondato l'etica sulla concezione finalistica: ogni cosa, e quindi anche l'uomo, ha un fine da realizzare; il fine dell'uomo è il suo bene. Il primo principio della ragion pratica è quindi il principio di finalità. Si tratta ora di vedere come esso vada applicato al-

l'uomo, di vedere che cosa sia bene per l'uomo, e la ragione può scoprirlo studiando ciò a cui l'uomo ha una naturale inclinazione: *ut omnia illa pertineant ad praecepta legis naturae quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana* (Iª IIªᵉ q. 94, art. 2). Dove è da osservare: 1) che il precetto si fonda sul bene: la legge morale (*lex naturalis*) comanda ciò che è bene, *non* è bene ciò che la legge comanda; 2) il bene dell'uomo si sfaccetta, per dir così, in beni umani (*bona humana*), al plurale. E questo perché, come spiega subito Tommaso, l'uomo è una realtà complessa: *esiste* come ogni altro ente, e tende a conservarsi; è un *animale*, e come tale tende a potenziare la sua vita animale, a procreare e a propagarsi; è *razionale*, e questa è la sua differenza specifica. Come esempio di beni ai quali l'uomo tende come razionale Tommaso suggerisce: conoscere la verità, specialmente la suprema verità, la verità intorno a Dio, e vivere in società [43]. Potremmo quasi tradurre: valori della contemplazione e valori di giustizia.

Valutare moralmente un'azione, un tipo di condotta, significa dunque esaminare se essa porti a realizzare uno dei vari tipi di beni umani e se, realizzandone uno inferiore, non ne neghi uno superiore (se, per esempio, realizzando la sicurezza economica non violi la giustizia); ora questo esame, questo

[43] C'è una certa analogia fra questi due esempi di valori — *veritatem cognoscere de Deo* e *in societate vivere* e quelli di G. E. Moore nei *Principia ethica*, Cambridge 1903 (ristampa del 1956), p. 188: « the pleasures of human intercourse and the enjoyment of beautiful objects ». E Moore aggiunge alla pagina seguente: « si può dire che questa semplice verità è stata riconosciuta universalmente. Quello che *non* è stato riconosciuto è che questa è la prima e fondamentale verità della filosofia morale. Che solo per queste cose — perché il massimo di questi valori possa essere realizzato in un determinato tempo — si giustifica ogni dovere pubblico o privato ».

Ragione speculativa e R. pratica

ragionamento, non porta solo a conclusioni generiche (sul furto in generale o la fedeltà agli amici in generale), ma deve guidare anche le nostre scelte concrete. E qui appare la differenza fra la ragione speculativa e la ragione pratica, poiché la ragione speculativa termina per lo più a proposizioni necessarie e universali, mentre la ragion pratica deve valutare il caso concreto, che è spesso estremamente complesso, che presenta aspetti positivi e aspetti negativi. Non solo: nel valutare moralmente l'uomo è impegnato, e il giudizio può essere distorto « dalla passione, dalla cattiva consuetudine o anche dalla cattiva disposizione del temperamento [*ex mala habitudine naturae*] ». Di qui una certa varietà nelle valutazioni (*Summa*, I^{a} II^{ae}, q. 94, art. 4) e la necessità che il ragionamento morale sia sostenuto da una particolare virtù: la prudenza, che è la *recta ratio agibilium* (II^{a} II^{ae}, q. 47, art. 5), ossia l'abito del ben valutare, del valutare rettamente.

E già in questa fase, che riguarda la *conoscenza* morale, non ancora la volizione conforme a questa conoscenza, ha un peso la volontà, poiché senza un orientamento al bene non c'è prudenza. « Alla prudenza, che è l'abito del valutare rettamente, si richiede che l'uomo sia ben disposto circa i fini, e questa buona disposizione è data dalla tendenza retta. Perciò la virtù morale è un requisito della prudenza » (*Summa*, I^{a} II^{ae}, q. 57, art. 4). Nella terminologia tomistica *sinderesi* è la conoscenza dei principi morali più universali, *coscienza* è la valutazione del caso concreto. La prudenza è l'abito dell'intelletto pratico che permette di arrivare a *retti* giudizi di coscienza. Secondo Tommaso quindi la coscienza non è una misteriosa voce che indichi infallibilmente che cosa è bene e che cosa è male, ma è il frutto di un ragionamento in campo pratico; è il risultato dell'applicazione dei principi pratici più universali alla situazione concreta. Si capisce perciò che ci siano variazioni nella coscienza morale, che la coscienza morale si affini

e si ottunda, progredisca nell'individuo e nell'umanità; si capisce che la coscienza possa errare, ossia che il giudizio sulla bontà morale di questa determinata azione possa non corrispondere a ciò che l'uomo deve essere secondo la finalità impressa nella sua natura. E tuttavia l'uomo deve seguire il giudizio della sua coscienza, anche se questo fosse erroneo, poiché la coscienza non è altro che l'ultimo passo della ragione in campo pratico. « Poiché la coscienza è in certo modo il dettame della ragione [...] il problema se sia moralmente cattiva la volontà che non segue la ragione quando questa erra si identifica col problema se la coscienza erronea obblighi ». Tommaso giudica « irragionevole » l'opinione di chi diceva che la coscienza erronea non obbliga quando giudica buone azioni oggettivamente cattive, e risponde: « Poiché l'oggetto della volontà è quello proposto dalla ragione, quando qualcosa è presentato dalla ragione come cattivo il volerlo è un male » anche se l'oggetto (l'azione da compiere) fosse buono, cioè rispondente al fine dell'uomo. « E la volontà sarebbe cattiva non perché vuole qualcosa che per sé è male, ma perché vuole qualcosa che è male indirettamente (*per accidens*) in quanto è presentato come male dalla ragione. Per esempio, il credere in Cristo è per sé un bene, ed è necessario alla salvezza; ma la volontà non può volerlo se non sotto l'aspetto propostole dalla ragione. Perciò, se la ragione glielo presentasse come male, la volontà che vi aderisse lo vorrebbe come male » (*Summa*, I^{a} II^{ae}, q. 19, art. 5) [44].

[44] Si vede come l'applicazione di questa tesi porterebbe logicamente al riconoscimento della libertà religiosa, riconoscimento venuto dopo sette secoli nella chiesa cattolica. Ma ogni uomo segue le convinzioni diffuse nella sua epoca e nel suo ambiente culturale, e lo stesso Tommaso, che riconosce all'uomo il dovere di seguire la coscienza anche quando sia erronea, ammette poi che gli eretici « possono giustamente essere uccisi » e che « la chiesa li lascia al giudizio secolare [cioè della autorità civile] perché li condanni a morte » (*Summa*, II^{a} II^{ae}, q. 11, art. 3). Prima tuttavia di stracciarsi

Il giudizio di coscienza è ancora nell'ambito della conoscenza, è una *conclusio cognitiva* (II *Sent.*, dist. XXIV, q. 2, art. 4, *ad secundum*), sia pure di una conoscenza che sente l'influsso della volontà, l'influsso di quell'orientamento che un uomo ha dato alla sua vita; il giudizio di coscienza è un giudizio sulla *doverosità* di un'azione. Ora l'uomo può volere *contro* la conclusione della coscienza, può volere ciò che giudica moralmente cattivo. Come spiegare la scelta moralmente cattiva? Tommaso non può certo dire che essa sia cieca, poiché una volizione cieca è una contraddizione nei termini, visto che la volontà è tendenza razionale, e, dove la ragione fosse totalmente ottenebrata, non ci sarebbe né bene né male morale: ci sarebbe un'azione infra-umana, anche se compiuta da un uomo [45]. La volizione, per essere tale, segue dunque sempre un giudizio, ma non sempre il giudizio a cui si conforma la volizione è il giudizio di coscienza. Nonostante tutti i discorsi razionali sulla doverosità di un atto, l'uomo può concludere: per me ora è bene *questo*, e il *questo* può non coincidere con ciò che è doveroso. Tommaso chiama *iudicium electionis* quest'ultimo giudizio determinante la volizione, e si tratta di un giudizio in cui entra già la volontà, la volontà che dà peso a un aspetto piuttosto che a un altro, la volontà che fissa lo sguardo su un aspetto piuttosto che su un altro. È il momento in cui si afferma la libertà.

le vesti di fronte a questo testo tomistico occorre ricordare che l'eresia, in una società come quella medievale, era anche una scissione dell'unità politica e che, anche dopo l'illuminismo e il liberalismo, molti regimi politici applicano ancora una condotta simile a quella giustificata da Tommaso verso i loro « eretici ».

[45] Tommaso distingue *atti umani*, propri dell'uomo in quanto uomo, ossia consapevoli e liberi, e *atti dell'uomo*, cioè atti compiuti dall'uomo, ma inconsapevolmente (*Summa*, I^{a} II^{ae}, q. 1, art. 1).

Il giudizio si realizza nel libero arbitrio, nella coscienza e nella sinderesi, ma in modo diverso. Al libero arbitrio infatti compete il giudizio quasi per partecipazione, poiché per sé non compete alla volontà il giudicare, e perciò il giudizio di scelta [*iudicium electionis*] è già del libero arbitrio. Il giudizio per sé o è universale o è particolare: il primo appartiene alla sinderesi, il secondo, quando resta nei limiti della conoscenza, appartiene alla coscienza. Sicché sia la coscienza come la scelta sono conclusioni su ciò che si deve fare in particolare, ma la coscienza è una conclusione solo conoscitiva, la scelta è una conclusione affettiva, come sono le conclusioni che riguardano l'azione, come dice Aristotele nel sesto libro dell'*Etica* [II *Sent.*, dist. XXIV, q. 2, art. 4, *ad secundum*].

Accennando alla prudenza si è detto che essa è un abito (*habitus*): dobbiamo infatti ricordare che virtù e vizi (ossia ciò per cui un uomo è moralmente buono o cattivo) sono *habitus* (*Q. d. De virtutibus in communi*, art. 1) e non singoli atti. Non basta infatti un atto solo a qualificare un uomo come buono o cattivo, generoso o gretto, sincero o menzognero. Tommaso segue qui la dottrina di Aristotele e ne cita la frase: una rondine non fa primavera (*Eth. Nicom*, I, 6; 1098 a, 18). Né gioverebbe fissare un certo numero di atti per stabilire se un uomo ha una virtù o un vizio. D'altra parte, poiché la vita morale è il risultato di un'attività libera, non si può dire neppure che virtù e vizi siano qualità naturali di un uomo. Sono *habitus* e Tommaso intende con questo termine una *qualitas inclinans* (*Summa*, I^{a} II^{ae}, q. 50, art. 5), direi una agilità, una piega ad operare in un modo piuttosto che in un altro. Le virtù e i vizi non sono i soli esempi di *habitus*, anche il possesso di una scienza è tale, anche certe agilità corporee, ma sottomesse alla volontà (I^{a} II^{ae}, q. 50, art. 1), come saper leggere, scrivere, svolgere una certa attività artistica ecc. Come un bravo suonatore di cetra non è colui che ha suonato una, dieci o

cento volte, ma uno che, al momento desiderato, sa suonarla; come un valente matematico non è colui che sa a memoria uno, cento o mille teoremi, ma è colui che sa risolvere un problema quando gli si presenti, così un uomo generoso non è colui che ha compiuto uno, cento o mille atti di generosità, ma colui che sa essere generoso, ossia che è pronto a compiere un atto di generosità quando occorra.

La dottrina sulle singole virtù e vizi, svolta nella seconda sezione della seconda parte della *Summa theologiae* (IIª IIªᵉ) attinge in larga parte alla tradizione filosofica (Aristotele, Seneca) e teologica (specialmente Agostino, Gregorio Magno), già utilizzata dai predecessori di Tommaso, ma contiene anche una fenomenologia della vita morale che meriterebbe uno studio specifico.

Fra le virtù morali emerge la giustizia, come fra le virtù teologali emerge la carità. La giustizia è *praeclarior inter omnes virtutes morales*, sia che la si consideri nei rapporti sociali, sia che la si consideri nei rapporti privati di un uomo con l'altro (IIª IIªᵉ, q. 58, art. 12). Il motivo per cui la giustizia che regola i rapporti sociali è la virtù morale più alta, è che essa è diretta al bene comune, che è più alto del bene del singolo.

Parlando della legge si disse che la definizione generale di essa — *rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata* — si applica in primo luogo alla legge giuridica ed è poi trasferita ad altre leggi, ontologicamente anteriori, come la *lex aeterna* e la *lex naturalis*; l'ordine delle nostre conoscenze infatti non coincide sempre con l'ordine dell'essere, secondo Tommaso, il quale riprende qui la tesi aristotelica che non sempre ciò che è primo in sé è anche primo per noi.

La legge giuridica è la legge posta dagli uomini, la *lex humana*, ed è necessaria perché per regolare la vita civile non basta l'esercizio della ragione, non

basta la legge morale (*lex naturalis*). Non basta per vari motivi, che accenneremo, ma in primo luogo perché la vita sociale si attua diversamente nelle varie epoche e nei vari luoghi e la legge morale va diversamente applicata.

Anche le leggi poste dagli uomini, si fondano sulla *lex naturalis*, perché, come abbiamo detto, è insita nella natura umana la tendenza a vivere in società. Diversamente da Agostino che considerava lo stato e le sue leggi solo come una necessità storica, dipendente dal peccato originale e dalla corruzione portata da questo nella natura umana, Tommaso, che segue qui Aristotele, considera lo stato come una necessità naturale, voglio dire una necessità derivante dalla natura dell'uomo in quanto uomo. Ma le leggi poste da chi regge lo stato possono fondarsi in due modi sulla legge naturale: in quanto la specificano e in quanto la applicano a situazioni storiche determinate. Quando, ad esempio, la legge umana [46] proibisce l'omicidio essa non fa che specificare il dovere di rispettare gli altri; quando invece stabilisce una determinata pena per chi uccide, applica la legge naturale secondo certe modalità (*Summa*, Iª IIªᵉ,

[46] Tradurremo *lex humana* con *legge umana*; ma si tenga presente che si tratta di legge positiva, legge giuridica. Osserva A. PASSERIN D'ENTRÈVES (*Diritto naturale e distinzione fra morale e diritto in S. Tommaso di A.*, « Rivista di filosofia neoscolastica », 29, 1937, p. 480): « è innegabile che a esaminare la compiuta analisi tomistica dei caratteri e del fondamento della *lex humana*, si ritrovano molti, se non tutti, quei caratteri o note che sono entrati a far parte del bagaglio tradizionale della moderna filosofia giuridica come caratteri differenziali fra morale e diritto ». Fra questi la *coattività* e l'*esteriorità*. L'uomo infatti che rispetta la legge solo per paura si comporta solo esteriormente in modo conforme alla legge. Uno degli argomenti che Tommaso adduce per la necessità di una *lex divina* è infatti che « affinché la virtù sia perfetta, si richiede che l'uomo sia retto e negli atti esteriori e nei motivi interni di questi. E la legge positiva umana non può frenare e ordinare al fine gli atti interni, ma è necessario che a ciò sovvenga la legge divina » (*Summa*, Iª IIªᵉ, q. 91, art. 4).

q. 95 art. 2). Si potrebbero fare esempi non tomistici, ma più evidenti di questo secondo modo: per esempio, la prescrizione di un massimo di velocità ai veicoli è una applicazione a certe determinate situazioni del precetto di rispettare la vita altrui (situazioni, queste, che non esistevano ai tempi di Tommaso). Ora le leggi umane che dipendono dalla legge naturale nel primo modo potrebbero esser conosciute anche razionalmente e hanno il medesimo valore della legge naturale; quelle che ne dipendono nel secondo modo non possono invece essere conosciute né aver valore se non in quanto sono poste dagli uomini.

Perché allora debbono esser promulgate positivamente anche le leggi del primo tipo? Non ci si potrebbe affidare alla sola ragione senza prescriverle positivamente? Perché, risponde Tommaso, la legge naturale si impone alla coscienza, ma non ha coazione esteriore; ora ci sono « dei protervi e proni ai vizi che difficilmente si possono guidare con la persuasione; è quindi necessario che siano costretti con la forza ed il timore ad evitare il male, affinché, astenendosi almeno per questo motivo dal far male, lascino in pace gli altri, ed essi stessi finalmente, da questa abitudine ad evitare il male, siano condotti a fare volontariamente quello che prima adempivano solo per paura, e così diventino virtuosi » (*Summa*, I^a^ II^ae^, q. 95, art. 1). La legge umana, col suo carattere coercitivo, serve dunque in primo luogo alla pace pubblica, a impedire con la coercizione quelle azioni che renderebbero impossibile la convivenza umana; ma ha anche una funzione educativa, perché avvezza il riottoso ad evitare il male, finché questo allenamento ad astenersi da certe azioni apre la via ad una autentica vita morale.

Si è detto che la legge umana induce ad evitare il male: non però tutto il male. Alla domanda infatti se la legge umana debba combattere tutti i vizi Tommaso risponde negativamente: « Si devono permettere agli uomini non perfettamente virtuosi molte cose che non sarebbero tollerabili in uomini virtuosi. Ora la legge umana è per tutti gli uomini, la maggior parte dei quali è imperfetta. E perciò la legge umana non reprime tutti i vizi dai quali si astengono gli uomini virtuosi, ma solo i più gravi, dai quali è possibile si astenga la maggior parte degli uomini, e specialmente quelli che nuocciono agli altri e che minacciano la conservazione della società umana, come gli omicidi, i furti ecc. » (*Summa*, I^a^ II^ae^, q. 96, art. 2). « E come non ha da reprimere tutti i vizi, così la legge umana non ha da comandare tutti gli atti virtuosi, ma solo quelli che sono necessari al bene comune » (art. 3).

La legge umana, si disse, trae il suo valore morale dalla *lex naturalis*; quando dunque non è in contrasto con la legge morale obbliga moralmente (*in foro conscientiae*), ossia è una colpa morale il violarla, poiché la legge umana è condizione necessaria della vita sociale che è un valore caratteristico dell'uomo. Ma possono darsi leggi umane (leggi positive) che si oppongono alla legge morale, possono darsi leggi ingiuste; in tal caso esse sono brute imposizioni di forza [47] e l'uomo può, talora deve, non osservarle. *Può* non osservarle quando vanno contro il *bonum humanum* del cittadino, *deve* non osservarle quando vanno contro il *bonum divinum* (I^a^ II^ae^, q. 96, art. 4). Dagli esempi che Tommaso fa si vede che il *bonum humanum* è il bene economico in largo senso, l'utilità individuale: vanno contro questo bene leggi che giovano solo alla cupidigia e alla gloria di chi comanda, e non al bene comune dei cittadini, leggi che impongono inegualmente i pesi da portare, leggi che vanno oltre i poteri di chi le impone. Credo che

[47] « Lex humanitus posita [...] si a lege naturali discordat, iam non erit lex, sed legis corruptio » (*Summa*, I^a^ II^ae^, q. 95, art. 2). « Iniustae leges [...] magis sunt violentiae quam leges » (ivi, I^a^ II^ae^, q. 96, art. 4).

nella concezione tomistica anche imposizioni di *corvées*, di partecipare a guerre fatte per ambizione del principe cadano sotto questo tipo di leggi ingiuste, alle quali l'individuo può ribellarsi, ma può anche subirle, per evitare scandalo o turbamento dell'ordine sociale. Ma l'uomo *deve* ribellarsi alla legge ingiusta quando va contro il *bonum divinum*. L'esempio classico di questo tipo di legge ingiusta è l'ordine di bruciare incenso agli idoli, ordine al quale si ribellarono i martiri cristiani; non il solo culto religioso è però *bonum divinum*: è tale tutto ciò che è comandato dalla legge divina (*mandatum divinum*) e la legge divina presuppone la legge morale. Viola dunque il *bonum divinum* tutto ciò che viola la personalità morale dell'uomo, il quale *deve* disobbedire ad un comando che gli imponga di compiere azioni immorali: Tommaso fa l'esempio delle leggi che imponevano l'idolatria, ma noi possiamo benissimo pensare ad ogni legge che imponga di uccidere o di denunciare un perseguitato innocente, di testimoniare il falso ecc.

La distinzione tra il *bonum humanum* e il *bonum divinum* ci permette di risolvere un problema del quale si sono interessati gli studiosi del pensiero politico di Tommaso. Egli dice infatti a proposito del dovere di obbedire alla legge umana: « Poiché il singolo uomo è parte della società [*multitudinis*], ogni uomo appartiene alla società per quello che è e per quello che ha; si vede infatti che anche la natura permette il danno di una parte per salvare il tutto » (*Summa*, I^a^ II^ae^, q. 96, art. 4). Ma altrove dice: « l'uomo non è ordinato alla comunità politica per tutto se stesso e per tutto ciò che ha [...] ma tutto ciò che l'uomo è ed ha deve essere ordinato a Dio » (I^a^ II^ae^, q. 21, art. 4, *ad tertium*). Garrigou-Lagrange, Maritain e altri [48] fanno leva sulla distinzione fra individuo e persona per conciliare questi passi apparentemente contraddittori. Il principio di individuazione è la materia *signata quantitate*, e, come individuo, l'uomo è inserito nella catena delle generazioni ed è subordinato alla società di cui fa parte; la personalità dell'uomo invece è dovuta alla sussistenza della sua anima spirituale, e come persona l'uomo ha un fine superiore a quello della società di cui fa parte. Confesserò che questa specie di dicotomia fra individuo e persona non mi persuade molto, perché Tommaso afferma che l'anima umana, sussistente, creata immediatamente da Dio, è individuata, è *haec vel illa*, proprio perché ha da informare questo o quest'altro corpo (*Contra Gent.*, II, capp. 75 e 81; *Summa*, I, q. 76, art. 1, *ad sextum*; art. 2 *ad primum*), sicché, se come individuo l'uomo fosse totalmente subordinato alla comunità politica, sarebbe tale anche come persona.

Mi sembra piuttosto che nell'individuo umano si possano distinguere diversi aspetti e quindi diversi valori, e che per gli aspetti che ha comuni con tutti i viventi e con tutti gli animali l'uomo sia subordinato alla comunità politica e debba sacrificare il suo bene individuale alla comunità; mentre per l'aspetto umano, per la ragione, l'individuo ha da realizzare certi valori che non possono essere sacrificati per nessuna cosa al mondo. Tommaso ha fatto l'esempio, parlando della legge ingiusta, del diritto e del dovere che l'uomo ha di professare la religione in cui crede anche contro ogni legge dello stato; credo che questa considerazione si possa applicare ad ogni dovere che l'uomo riconosca in coscienza.

Il *De regimine principum* (o *De regno*) ribadisce la necessità naturale dello stato, retto da una autorità.

[48] J. MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté*, Paris 1933; S. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Editions de la Revue des Jeunes, *La justice*, a cura di J. Th. Delos, Paris 1932.

Data infatti l'esistenza di molti uomini e il fatto che ciascuno provvede a ciò che gli è conveniente, la comunità si disperderebbe in opposte direzioni se non vi fosse qualcuno che prendesse cura di ciò che appartiene al bene di tutti; come anche il corpo dell'uomo e di qualunque animale si disgregherebbe se non vi fosse un'energia capace di reggere tutto il corpo, che tenda al bene comune di tutte le membra [...]. È necessario dunque che nella società vi sia un principio direttivo [49].

Affinché l'autorità si eserciti giustamente è necessario che i governanti mirino al bene comune, e non al proprio. « Se dunque una società di uomini liberi è ordinata da chi la governa al bene comune della società stessa, il governo sarà retto e giusto, quale conviene a uomini liberi. Se invece il governo, anziché al bene comune della società, è ordinato al bene privato del governante, avremo un governo ingiusto e perverso » [50]. A seconda delle varie forme di governo (di uno solo, di pochi, di molti) si possono avere regimi giusti e ingiusti: il governo di uno solo è chiamato da Tommaso governo del re (potremmo tradurre: monarchia) quando è giusto, tirannide quando è ingiusto; il governo di pochi aristocrazia (giusto) e oligarchia (ingiusto), il governo di molti *politia* (giusto) e democrazia (ingiusto). Tommaso esprime le sue preferenze per la monarchia, perché gli sembra la più adatta a mantenere l'unità della società, ossia la pace civile. « Ma come la monarchia è il miglior governo, così la tirannia [che è la degenerazione della monarchia] è il peggiore », perché una forza che opera il male è più nociva quando è unita che quando è divisa. « Ora la forza di chi governa ingiustamente opera il male della moltitudine quando distorce a suo vantaggio particolare quello che dovrebbe essere il bene comune di tutti. Come dunque in un giusto

[49] *De regno*, I, cap. 2, § 4. *Opuscula*, a cura di Perrier, Paris 1949, p. 223.
[50] Ivi, § 5.

governo quanto più unitario è il comando tanto più vantaggioso è il governo, [...] così al contrario sarà in un governo ingiusto: cioè quanto più il comando sarà unitario tanto più sarà nocivo il governo » [51]. Tommaso tuttavia non ammette la liceità del tirannicidio: quando siano esauriti tutti i mezzi legali per deporre il tiranno (ricorso ad elezioni se la monarchia è elettiva, ricorso ad un'autorità suprema se il governante non è la suprema autorità) non resta che sopportare l'ingiustizia e accettare anche la morte se il tiranno chiede il sacrificio di uno di quei valori (*bonum divinum*) ai quali l'uomo non deve mai rinunciare.

Il capitolo decimoquarto del primo libro *De regimine principum* affronta il problema dei rapporti fra l'autorità civile e l'autorità ecclesiastica. Fine dello stato e quindi dell'autorità civile è quello di promuovere la « vita virtuosa », ossia una vita autenticamente umana per tutti i cittadini. Ora la « vita virtuosa », che è la vita secondo ragione, presuppone per un verso l'essere e il vivere, cioè il raggiungimento di un certo benessere materiale, come si è visto a proposito dei diversi « beni umani » che l'uomo deve conseguire per realizzare la sua perfezione di uomo, per l'altro verso è orientata a una perfezione soprannaturale, a una vita di grazia, partecipata all'uomo da Cristo, vita che ha da svolgersi nella chiesa cattolica, nella quale il sommo pontefice è vicario di Cristo. E poiché il fine della vita soprannaturale, che è la contemplazione di Dio nella beatitudine eterna, è il supremo valore che l'uomo storico, l'uomo redento, possa raggiungere, « nella legge di Cristo i re debbono essere soggetti ai sacerdoti ». Frase che sembrerebbe una pura e semplice affermazione di teocrazia se non si tenesse presente la distinzione fra naturale e soprannaturale continuamente

[51] Ivi, cap. 4, § 10.

affermata da Tommaso e ripetuta anche in questo capitolo. Si capisce quindi che la posizione di Tommaso sia stata variamente interpretata. Alcuni, a cominciare da Tolomeo da Lucca (il continuatore del *De regimine principum*, lasciato incompiuto da Tommaso, dal cap. 3 del libro secondo alla fine) la interpretarono nel senso di una rigida subordinazione del potere civile al potere ecclesiastico; altri, a cominciare da Giovanni di Parigi (Giovanni Quidort, autore di uno dei *Correctoria* in difesa della dottrina di Tommaso [52]) la interpretarono nel senso di una maggiore indipendenza del potere civile, che avrebbe, sì, il dovere di ispirare cristianamente la propria attività, ma con autonomia nella scelta dei mezzi per conseguire il bene comune.

La dottrina di Tommaso d'Aquino è forse l'espressione più tipica, nella storia del pensiero cristiano, di un atteggiamento ottimistico di fronte alla natura in genere, alla natura umana in ispecie, e ai suoi valori. Frasi come: *Gratia non tollit naturam, sed perficit* (*Summa*, q. 1, art. 8), *Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus id quod est proprium naturis earum* (II *Contra Gent.*, cap. 55) che abbiamo incontrate, sono indicative di un tale atteggiamento. Se esso sia sostenibile fu discusso fin dagli ultimi anni della vita di Tommaso stesso: ci fu chi negò che fosse autenticamente cristiano (neoagostiniani) e chi negò che fosse autenticamente umano (averroisti), e le due posizioni di fronte al tomismo sono state riaffermate fino ad oggi [53]. Non tocca a chi scrive, in questa sede, dire se le due opposte e complementari critiche siano giustificate; un simile giudizio, infatti, implicherebbe una presa di posizione teoretica che esula da questa breve introduzione, alla quale spero che una non dissimulata simpatia per l'autore studiato non abbia tolto il suo carattere storico.

52 Se ne darà un cenno nella storia della critica.

53 T. Gregory vede la «crisi del XIII secolo» nella spaccatura fra i due momenti che Tommaso aveva cercato di sintetizzare — momenti considerati specialmente nell'aspetto di ragione (natura) e fede (grazia). Cfr. *Filosofia e teologia nella crisi del XIII secolo*, cit.

CRONOLOGIA DELLA VITA E DELLE OPERE

1225 (?) Tommaso nasce a Roccasecca da Landolfo d'Aquino e da Teodora.

1230 È mandato dalla famiglia all'abbazia di Montecassino per esservi educato e istruito, con l'intenzione che vi resti poi come monaco.

1239 (?) Va a Napoli per frequentare l'Università recentemente fondata da Federico II. Vi studia le arti liberali.

1244 Entra nell'Ordine domenicano e il generale dell'Ordine, Giovanni Teutonico, lo conduce con sé verso Parigi, ma ad Acquapendente il fratello Rinaldo d'Aquino lo porta via e lo trattiene nel castello paterno, a domicilio coatto, sperando di dissuaderlo dal farsi frate, ma non ci riesce. Tommaso scrive forse il *De fallaciis*.

1245 Torna nel convento domenicano di Napoli e di qui riparte alla volta di Parigi.

1248-52 È a Colonia, alla scuola di Alberto Magno.

1252-54 A Parigi probabilmente insegna come *baccalaureus biblicus*.

1254-56 È *baccalaureus sententiarius*, cioè « legge », ossia commenta i *Quattuor libri sententiarum* di Pier Lombardo. Scrive il *De ente et essentia*, il *De principiis naturae*, *De natura materiae* (autenticità discussa) e lo *Scriptum* sulle Sentenze.

1255 Guglielmo di St. Amour, capo dei maestri secolari che osteggiavano l'ingresso dei frati nell'Università, scrive contro di loro il *De periculis novissimorum temporum*.

1256 Tommaso è *magister* in teologia dell'Università di Parigi.

1257 Scrive il *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* contro Guglielmo di St. Amour.

1256-59 Insegna come *magister* di teologia a Parigi. Scrive le *Quaestiones disputatae de veritate*, il Commento al *De Trinitate* di Boezio, inizia probabilmente la redazione della *Summa contra Gentiles*.

1259 Si trasferisce in Italia.

1259-61 È ad Anagni.
1261-64 A Orvieto.
1265-67 A Roma.
1268 A Viterbo.
1259-68 Partecipa ai vari capitoli provinciali dell'Ordine. Termina la *Summa contra Gentiles*, inizia la *Summa theologiae*, scrive le *Quaestiones disputatae de potentia*, commenti ad Aristotele (probabilmente all'*Etica nicomachea*, alla *Fisica*, a una parte della *Metafisica*, al primo libro del *De anima*), commenti alla Bibbia (fra i quali ricordiamo la *Catena aurea* sui quattro Vangeli, il commento al Vangelo di san Matteo, alle *Lettere* di san Paolo), vari *opuscula* (*De regimine Judaeorum*, *De regimine principum*, *De rationibus fidei contra Saracenos*, *Graecos et Armenos*, *Contra errores Graecorum*, *De articulis fidei*, *De emptione et venditione*).
1264 Compone (con l'uso di preghiere in parte già esistenti) la liturgia per la festa del *Corpus Domini*.
1268 Ritorna a Parigi.
1269-72 Secondo magistero parigino. Scrive, tra il 1268 e il 1269 le *Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis* e *De anima*; nel 1270 il *De unitate intellectus*, la seconda parte della *Summa theologiae*, le *Qq. dd. de malo*, *de virtutibus in communi*, le prime sei *Quaestiones quodlibetales*, gli *opuscula De perfectione vitae spiritualis* e *Contra pestiferam doctrinam retrahentium pueros a religionis ingressu* in difesa dei mendicanti, contro Nicola di Lisieux e Gerardo di Abbeville, *De aeternitate mundi contra murmurantes*, la maggior parte dei commenti ad Aristotele (al secondo e terzo libro *De anima*, a una parte della *Metafisica*, al *Perì hermeneias*, al *De sensu et sensato*, al *De coelo et mundo*, ai *Meteorologica*, alla *Politica*).
1272 È chiamato a dirigere lo *Studium generale* domenicano a Napoli.
1272-73 Scrive la terza parte (non terminata) della *Summa theologiae*, il *Compendium theologiae* (non terminato); commenti al Vangelo di san Giovanni, ai primi cinquantaquattro Salmi, forse a Isaia, a una parte delle *Lettere* di san Paolo; i commenti al *De causis*, al *De generatione et corruptione* di Aristotele.
1273 (dicembre) La salute declina, non scrive più.
1274 (primi mesi) Si mette in viaggio per recarsi al Concilio di Lione.
1274 (7 marzo) Muore durante il viaggio, nell'abbazia cistercense di Fossanova.

STORIA DELLA CRITICA

Una storia della critica intorno a Tommaso d'Aquino dovrebbe abbracciare tutto o quasi tutto il pensiero dei filosofi e teologi cattolici dalla fine del secolo XIII ad oggi ed è quindi impossibile in questa sede; ci fermeremo perciò ad alcuni punti nodali.

L'insegnamento di Tommaso diede ai suoi contemporanei una impressione di novità: su questo fatto la testimonianza di Guglielmo di Tocco [1] non ci sembra frutto di volontà di lodare ad ogni costo, ma attestazione di un fatto reale, poiché al tempo in cui Guglielmo scriveva, la novità era un carattere che metteva in sospetto piuttosto che essere ritenuta un pregio. E infatti Giovanni Peckham nella lettera dell'1 giugno 1285 a Oliviero vescovo di Lincoln, nella quale riferiva del suo atteggiamento verso frate Tommaso nella discussione parigina alla quale abbiamo accennato sull'unicità della forma sostanziale, scrive lamentando le « profane novità » introdotte nella teologia in spregio alle affermazioni dei Padri (*abjectis et vilipensis sanctorum assertionibus*).

Quale dottrina dunque è più solida e sana: quella dei figli di san Francesco, cioè di frate Alessandro [di

[1] « Erat enim novos in sua lectione movens articulos, novum modum et clarum determinandi inveniens, et novas adducens in determinationibus rationes: ut nemo, qui ipsum audisset nova docere, et novis rationibus dubia diffinire, dubitaret quod eum Deus novi luminis radiis illustrasset » (*Hystoria*, cit., n. 15).

Hales] di santa memoria, di frate Bonaventura e simili che nei loro trattati si basano sui Padri e sui filosofi, senza criticarli, o quella nuova [*novella*] quasi tutta contraria che distrugge per quanto può e sminuisce tutto ciò che Agostino insegna sulle verità eterne, la luce incommutabile, le potenze dell'anima, le *rationes seminales* presenti nella materia e innumerevoli altre simili? [...] [2].

La dottrina di Tommaso era sentita qui come una deviazione da alcune tesi agostiniane divenute ormai patrimonio comune. Della teoria dell'illuminazione si è già detto; per spiegare le allusioni di Peckham alle potenze dell'anima e alle *rationes seminales* ricorderemo che la tradizione agostiniana sottolinea la semplicità dell'anima e quindi afferma l'identità dell'essenza dell'anima e delle sue potenze o facoltà, mentre Tommaso afferma che le potenze o facoltà dell'anima sono sue qualità, e la qualità non è sostanza, ma accidente, sia pure *accidens proprium*, inseparabile dalla sostanza e dipendente dalla sua natura specifica (*Summa*, I, q. 77, art. 1, *ad quintum*) [3]. Era pure accettata tradizionalmente la dottrina agostiniana, delle *rationes seminales*. Per renderci conto dell'importanza che un teologo come Peckham poteva attribuire a questa dottrina, teniamo presente che essa sminuiva in certo modo l'azione delle cause seconde nella generazione delle cose naturali, poiché tali cause non facevano che condurre dall'implicito all'esplicito ciò che Dio aveva deposto nella materia.

[2] *Registrum Epistolarum fratris Johannis Peckham*, London 1885, III, p. 901.

[3] Sul problema della relazione fra l'anima e le sue potenze e della distinzione delle potenze fra loro si veda P. Künzle, *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen. Problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin*, Freiburg i. Schw. 1956; O. Lottin, *l'Identité de l'âme et de ses facultés avant S. Thomas d'Aquin*, in *Psychologie et morale* cit., I, pp. 403-502, e l'Introduzione di P. Michaud-Quantin a Jean de La Rochelle, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, Paris 1964.

Ora abbiamo visto che Tommaso non rifiuta il termine *rationes seminales*, ma riconosce alle cause seconde una autentica efficacia, e quindi dà maggior valore alle forze naturali.

Se Tommaso si staccava in certe tesi dalla dottrina divenuta ormai tradizionale [4], agli occhi di molti si avvicinava troppo alle nuove interpretazioni di Aristotele, quelle degli averroisti o aristotelici eterodossi, come preferisce chiamarli F. Van Steenberghen. Contro costoro c'era già stata nel 1270 una condanna del vescovo di Parigi, Stefano Tempier, che comprendeva tredici proposizioni; il 7 marzo del 1277 una nuova condanna da parte dello stesso Tempier, in 219 articoli, abbraccia un insieme molto più vasto di tesi, e fra queste un certo numero di tesi tomistiche: quelle « relative all'unità del mondo, all'individuazione delle sostanze spirituali e delle sostanze corporee, alla localizzazione delle sostanze spirituali e all'attività volontaria » [5]. Non era compresa nelle proposizioni condannate la teoria dell'unicità della forma sostanziale nell'uomo, ma fu presto colpita, insieme con altre, nello stesso 1277, dalla condanna di R. Kilwardby, domenicano, arcivescovo di Canterbury, che aveva giurisdizione sulla Università di Oxford. Nel 1284 Giovanni Peckham, succeduto a Kilwardby sulla cattedra episcopale di Canterbury, confermò la condanna del suo predecessore e ne aggiunse una propria nel 1286.

Negli anni fra il 1277 e il 1279 il francescano Guglielmo de la Mare redasse un *Correctorium fratris Thomae* in 117 articoli, nei quali erano criticate altrettante tesi tomistiche, e quest'opera divenne

[4] Non discutiamo ora se essa sia meglio definita come agostinismo o aristotelismo neoplatoneggiante, come vuole F. Van Steenberghen: sarebbe un discorso troppo lungo.

[5] F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIII^{e} siècle* cit., p. 487. Gli elenchi delle tesi condannate nel 1270 e nel 1277 sono pubblicati nel *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, doc. n. 432 (pp. 486-7) e doc. n. 473 (pp. 543 sgg.).

testo ufficiale del pensiero francescano nei riguardi di Tommaso poiché il Capitolo generale francescano di Strasburgo del 1282 stabilì che i ministri provinciali « non permettessero che la *Summa* di frate Tommaso fosse diffusa [*multiplicari*] se non fra i docenti dell'Ordine [*lectores*] notevolmente intelligenti e, anche per questi, non senza le *declarationes* di frate Guglielmo de la Mare » [6]. Guglielmo de la Mare sottolinea l'indipendenza dell'anima dal corpo, e giudica Tommaso troppo indulgente verso il naturalismo aristotelico; professa inoltre uno spiccato volontarismo divino. Come osserva F. Van Steenberghen, sia nel *Correctorium* come nelle condanne di Oxford la dottrina tomistica attaccata più vivacemente è quella dell'unicità della forma sostanziale nell'uomo; e, si capisce, poiché quella dottrina instaurava una nuova antropologia.

Il *Correctorium* di Guglielmo de la Mare suscitò una viva reazione da parte dei domenicani, dando luogo a una serie di confutazioni dell'opera del francescano. I difensori delle dottrine tomistiche chiamarono *corruptorium* lo scritto di Guglielmo e gli opposero i *Correctoria corruptorii*. Si conoscono quattro *Correctoria* che si indicano con la prima parola del testo: il *Correctorium corruptorii* « *Quare* », attribuito dal suo editore, P. Glorieux, a Riccardo Knapwell, dal Pelster a Tommaso di Sutton, il *C. c.* « *Circa* » di Giovanni di Parigi (Quidort), il *C. c.* « *Sciendum* » di Roberto di Orford, il *C. c.* « *Quaestione* » di Guglielmo di Macclesfield. Va aggiunto l'*Apologeticum veritatis contra Corruptorium* di Ramberto de' Primadizzi [7]. Ma le polemiche non si limitano ai *correctoria*: si forma nell'Ordine domenicano (che in vari « capitoli » ordina ai suoi membri lo studio delle opere di frate Tommaso e li obbliga a seguirne le dottrine) una scuola tomistica, i cui maggiori rappresentanti sono, in Italia, Bambologno, Romano di Roma, Annibaldo degli Annibaldi, Ramberto de' Primadizzi, Tolomeo di Lucca, Remigio de' Girolami, Giovanni Balbi di Genova, Giovanni di Napoli, Leonardo da Pistoia; in Francia e in Germania Giovanni di Sterngassen, Gerardo di Sterngassen, Nicolò di Strasburgo, Giacomo di Metz, Giovanni di Lichtenberg, Giovanni di Parigi, Enrico di Lubecca, Egidio di Lessines, Bernardo de Trilia, Bernardo d'Auvergne, Hervaeus Natalis [8]. Alcuni di questi, però, come dimostra il recente studio del Köhler su Giacomo di Metz [9] non sono seguaci pedissequi di Tommaso, ma ne discutono le dottrine e talora assumono una posizione indipendente. Questo si avvera anche per alcuni tomisti del clero secolare come Goffredo di Fontaines [10]. Egidio Romano, prima discepolo di Tommaso e sospeso dall'insegnamento per non aver voluto sottoscrivere la condanna del 7 marzo 1277, poi critico di alcune dottrine tomistiche, ne accentuò invece altre, come la distinzione fra essenza ed essere nelle creature [11]. Non mancarono poi posizioni criti-

[6] Citato da F. EHRLE, *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode*, « Zeitschrift für Kath. Theologie », 37, 1913, pp. 272-3. F. PELSTER, *Les « Declarationes » et les Questions de G. de la Mare*, « Rech. de Théol. ancienne et médiévale », III, 1931, pp. 397-411, ritiene che l'ordinanza del Capitolo di Strasburgo si riferisca non al *Correctorium*, ma alle *Declarationes* da lui ritrovate e pubblicate nel 1956: *Declarationes Magistri Guilelmi de la Mare O.F.M. de variis sententiis S. Thomae Aquinatis*, Münster 1956.

[7] Le edizioni sono indicate nella bibliografia.

[8] Si vedano gli studi di M. Grabmann, di F. J. Roensch e di A. Vella citati nella bibliografia, nonché le pagine dedicate a *Le thomisme* nel vol. di F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle* cit., pp. 500-7.

[9] TH. W. KÖHLER, *Der Begriff der Einheit [...] nach dem Sentenzenkommentar des Jakob von Metz O. P.*, « Studia Anselmiana », 58, Roma 1971.

[10] I *Quodlibeta* di Goffredo di Fontaines sono editi da M. De Wulf, A. Pelzer, J. Hoffmans nei voll. II, III, IV e V della Collezione Philosophes Belges, Louvain 1904-35.

[11] G. BRUNI, *Le opere di Egidio Romano*, Firenze 1936. AEGIDII ROMANI, *Theoremata de esse et essentia*, con introduzione di R. Hocedez, Louvain 1930.

che rispetto a Tommaso anche nell'Ordine domenicano, come quella di Durando di san Porciano [12]. Le tesi più discusse sono: la distinzione reale di essenza ed essere nelle creature, l'unicità della forma sostanziale nell'uomo, il principio di individuazione, i rapporti fra conoscenza intellettiva e conoscenza sensibile, il primato dell'intelletto sulla volontà, la possibilità della creazione *ab aeterno* [13]. Da parte dei maestri francescani continuò la critica alle dottrine tomistiche controverse; non è però esatto vedere in Duns Scoto il critico per eccellenza di Tommaso: egli ha infatti una posizione originale, che si scosta per certi aspetti da Tommaso e ne critica alcune tesi, ma critica anche Enrico di Gand, che di Tommaso è oppositore.

Il culto di Tommaso è invece mantenuto nell'Ordine domenicano, nel quale emergono alcuni interpreti acuti: Giovanni Capreolo (1380-1444), Tommaso de Vio, più noto come Gaetano (1468-1534), Francesco Silvestri da Ferrara, più noto come Ferrariensis (1474-1528). Capreolo è autore delle *Defensiones theologiae Divi Thomae*, più volte stampate e riedite in 7 voll. dal 1900 al 1908 a Tours dai Domenicani Paban e Pègues. Le *Defensiones* di Capreolo non sono un commento alle Sentenze, ma poiché polemizzano con autori di commenti alle *Sentenze* (Duns Scoto, Aureolo ed altri) sono divise, come le opere con le quali polemizzano, in: distinzioni, questioni, articoli. M. Grabmann insiste sull'importanza delle *Defensiones* di Capreolo per la loro documentazione storica. Per ogni *conclusio*, infatti, sono citati i testi delle varie opere

[12] J. Koch, *Durandus de S. Porciano*, « Beiträge », XXVI, 1, Münster 1927; M. T. Beonio Brocchieri Fumagalli, *Durando di S. Porziano*, Firenze 1969.

[13] M. Grabmann, *Hilfsmittel des Thomasstudium aus alter Zeit (Abbreviationes, Concordantiae, Tabulae)*, in *Mittelalterliches Geistesleben*, II, München 1936, p. 424.

di Tommaso che vi si riferiscono. Quando vi è divergenza fra lo *Scriptum* di Tommaso sulle *Sentenze* e la *Summa*, Capreolo dà la preferenza a quest'ultima « quia multa, quae in scriptis dixerat iuvenis, postea correxit in Summa, quam ultimo condidit, sicut fecit Augustinus librum Retractationum ». Secondo lui, Tommaso avrebbe seguito nello *Scriptum* la via « magistrorum tunc currentium », nella *Summa* la via « opposita tamquam securior et dictis sanctorum concordior ». Capreolo conosce bene le opere (in massima parte ancora oggi inedite) dei primi tomisti (Bernardo d'Auvergne, Giovanni di Napoli, Pietro della Palu); non sempre però accetta tutti i loro argomenti. Particolarmente importante è la sua polemica contro il nominalismo [14].

Sull'atteggiamento di fronte a Tommaso nel Rinascimento ha aperto le ricerche un prezioso volumetto di P. O. Kristeller (*Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*).

Nei primi decenni del secolo XVI il Gaetano scrisse un ampio commento alla *Summa theologiae*; prima ancora, durante il suo insegnamento all'Università di Padova (1494-97), aveva scritto un commento al *De ente et essentia* e un trattato *De nominum analogia* e poi, durante il suo insegnamento romano, un Commento al *De anima*, *De conceptu entis*, oltre a molte opere teologiche. Acuto e sottile, sembra talora rendere più difficile il testo tomistico, ma è indubbiamente un pensatore profondo, che non ha paura di dare una propria interpretazione delle dottrine di Tommaso, scostandosi qualche volta dal maestro o almeno dalle altre interpretazioni. Per questo, come riferisce il Grabmann, alcune parti del suo commento alla *Summa theologiae* furono espunte

[14] M. Grabmann, *Johannes Capeolus [...] und seine Stellung in der Geschichte der Thomistenschule*, in *Mittelalterliches Geistesleben*, III, München 1956, spec. pp. 375-88.

dall'edizione Piana delle opere di Tommaso (ma sono state reintegrate nell'edizione leonina)[15]. I punti più discussi dell'interpretazione del Gaetano, per quanto riguarda la filosofia, sono la dottrina dell'analogia e l'immortalità dell'anima. Per ciò che riguarda la prima egli mette in primo piano l'analogia di proporzionalità: affermare che il concetto di ente si applica analogicamente alla sostanza e all'accidente, a Dio e alla creatura vuol dire affermare che la sostanza sta al suo essere come (ma questo *come* significa *similmente*) l'accidente sta al suo; che Dio sta al suo essere come la creatura sta al suo: ossia che a Dio compete l'essere in modo appropriato alla sua natura. Questa concezione, insomma, avvicina l'analogia più all'equivocità che all'univocità, in quanto ammette che il contenuto comune a tutti gli analogati sia vago ed esiga un riferimento ai diversi analogati per acquistare significato (il Gaetano ammette infatti che il concetto di essere contiene *actu implicite* i suoi diversi modi). Si capisce che questo carattere oserei dire empiristeggiante della teoria del Gaetano la faccia apprezzare pochissimo ai tomisti contemporanei che sottolineano gli aspetti platonici e neoplatonici del pensiero di Tommaso d'Aquino. Altro motivo di scarsa simpatia attuale per il Gaetano è la sua dottrina sull'immortalità dell'anima. Nel commento alla *Summa* di Tommaso egli illustra la dimostrazione tomistica, ma nel commento al *De anima* di Aristotele afferma che Aristotele non dimostra l'immortalità dell'anima e nei Commenti alla *Lettera* di san Paolo ai Romani e all'*Ecclesiaste*, che sono dell'ultimo periodo della sua vita, nega che l'immortalità dell'anima possa essere dimostrata razionalmente: « Sicut nescio mysterium Trinitatis, sicut nescio animam immortalem, sicut nescio Verbum caro factum est, et similia, quae tamen omnia credo »[16].

Il Gaetano influì sulla scuola di Salamanca, nella quale emerge Francisco de Vitoria (morto nel 1546) commentatore della *Secunda secundae* della *Summa theologiae* e studioso specialmente di problemi morali e di filosofia del diritto[17], problemi resi particolarmente attuali dalla conquista dell'America da parte degli Spagnoli. Fu il Vitoria a sostituire, come testo di insegnamento la *Summa* di Tommaso alle *Sentenze* di Pier Lombardo.

I Gesuiti dell'Università di Coimbra, sotto la guida di Pietro da Fonseca (1528-99) pubblicarono un monumentale *Cursus Conimbricensis* in forma di commento ad Aristotele utilizzando il pensiero di Tommaso, pur con una certa indipendenza[18]. A Coimbra insegnò anche, nell'ultimo periodo della sua attività (dopo aver insegnato ad Alcalà e a Roma, nel Collegio Romano) Francesco Suarez (1648-1717) che cercò di fondere la dottrina tomistica con altri apporti del pensiero scolastico posteriore e si staccò da alcune tesi divenute tradizionali fra i discepoli di Tommaso: affermò che l'intelletto umano può conoscere il singolare corporeo, negò la distinzione reale di essenza ed esistenza, professò una sua concezione dell'analogia, sì che dai tomisti ortodossi è considerato quasi un corruttore del pensiero tomistico, fautore di quell'« essenzialismo » che sarebbe uno snaturamento della concezione tomistica dell'essere. Certo la sua dottrina è riecheggiata in molti trattati scolastici del Seicento, trattati che a loro volta

15 *Einzelgestalten aus der mittelalterlichen Dominikaner- und thomistenschule*, in *Mittelalterliches Geistesleben*, II, cit., p. 609.

16 Citato da G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino 1963, p. 224. Cfr. E. Gilson, *Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVIe siècle*, AHMA, 1961, pp. 163-279.

17 I suoi commenti sono editi a cura di V. B. de Heredia, « Biblioteca de Teologos Españoles », 4 voll., Salamanca 1932-1934.

18 Vale la pena ricordare che il *Cursus Coninbricensis* era il testo filosofico seguito nel collegio de La Fleche, dove studiò Cartesio.

hanno avuto un influsso notevole sulla filosofia moderna [19]. Nel secolo XVI scoppiò anche la disputa fra molinisti (seguaci del gesuita Molina) e tomisti sui rapporti fra grazia divina e libertà umana: i domenicani, il cui maggior rappresentante è Domenico Bañez (1528-1604) affermavano la *predeterminazione fisica* della volontà umana da parte di Dio, i molinisti la negavano ritenendola incompatibile con la libertà umana. La controversia è di carattere teologico, ma i tomisti fondavano la loro dottrina anche filosoficamente sul principio *omne quod movetur ab alio movetur.*

Nel secolo XVII ricorderemo i tomisti Giovanni di S. Tommaso (1589-1644) autore di un ampio *Cursus philosophicus*, ristampato anche nel 1930-37 oltre che del *Cursus theologicus*, ristampato nel 1931-53, G. B. Gonet (1616-81) Ant. Goudin (1639-1695), R. Billuart (1685-1757), Salvatore Roselli (morto nel 1784) autore di una *Summa philosophiae* stampata a Roma dal 1777 al 1783, fedele a Tommaso e in polemica con la filosofia moderna [20].

Una ripresa della filosofia tomistica si ebbe alla fine del secolo XIX, con l'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII del 1879, enciclica che ordinava alle scuole ecclesiastiche di fondare il loro insegnamento sulla dottrina di Tommaso d'Aquino. L'enciclica era stata preparata da un movimento formatosi a Piacenza nei primi decenni dell'Ottocento, intorno al canonico Vincenzo Buzzetti [21], maestro dei due fratelli Serafino e Domenico Sordi che, entrati nella Compagnia di Gesù, vi diffusero l'idea di un ritorno al pensiero di Tommaso d'Aquino. Non che tale pensiero fosse sconosciuto nelle scuole cattoliche (come abbiamo accennato sopra, c'è una continuità nello studio di Tommaso d'Aquino) ma spesso dominava in queste scuole un certo eclettismo filosofico, mentre il neotomismo del secolo XIX propugnava un ritorno al « genuino » pensiero del dottore medievale. Si è visto, anche da parte di cattolici, come R. Aubert [22], in un intento politico — la restaurazione dell'autorità contro il liberalismo — il motivo della rinascita tomistica; non nego che questa possa essere una componente di tale movimento, ma certo molti neotomisti ebbero un forte impegno teoretico. Il ritorno all'autentico pensiero tomistico aveva il pregio di promuovere la lettura dei testi di Tommaso [23] — spesso dimenticati dietro i trattati e i manuali — e, indirettamente, di risvegliare lo studio della filosofia medievale; aveva però il difetto di essere accompagnato da una certa aggressività nei confronti non solo del pensiero moderno, da Cartesio in qua, ma anche del Rosmini (e qui l'influsso del motivo poli-

[19] Per Spinoza basti ricordare i lavori del Freudenthal (*Spinoza und die Scholastik*, in *Philosophische Aufsätze*, Leipzig 1887), del Dunin Borkowski (*Spinoza*, Münster 1933-1935), del Wolfson (*The Philosophy of Spinoza*, Cambridge [Mass.] 1934), del Di Vona (*Studi sull'ontologia di Spinoza*, Firenze 1960-69). Attraverso Wolff la scolastica suareziana è conosciuta anche da Kant e da Hegel. Per la scolastica tedesca si vedano i due volumi di M. Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1939 e *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, 1945.

[20] E. I. Narciso, *La « Summa philosophica » di Salvatore Roselli e la rinascita del Tomismo*, Roma 1966.

[21] Se poi il Buzzetti avesse attinto la sua ammirazione per Tommaso al Collegio Alberoni, come afferma G. F. Rossi (*La filosofia nel Collegio Alberoni e il neotomismo*, Piacenza 1959) o ci fosse arrivato da sé, come affermano il Masnovo (*Il neotomismo in Italia*, Milano 1923) che fu un pioniere in questi studi, e A. Fermi, (*Origine del tomismo piacentino nel primo ottocento*, Piacenza 1959), è cosa che non interessa qui.

[22] *Aspects divers du néothomisme sous le pontificat de Léon XIII* nel volume miscellaneo *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, Roma 1961.

[23] Nacque di qui l'edizione leonina (promossa cioè da Leone XIII) delle opere di Tommaso, anche se i primi volumi non riuscirono all'altezza della situazione. Oggi l'edizione leonina prosegue per opera di un gruppo di ferratissimi filologi sotto la direzione di A. Dondaine.

tico può essere difficilmente negato). Studiosi come Gaetano Sanseverino, Matteo Liberatore, Luigi Taparelli d'Azeglio, Tommaso Zigliara dimostrano nei loro scritti una acuta penetrazione del pensiero tomistico e una notevole capacità dialettica. Gaetano Sanseverino (1811-65) che è al centro del tomismo napoletano, è autore tra l'altro di una vasta opera *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, di cui pubblicò cinque volumi (1862, altri due uscirono postumi). Matteo Liberatore nelle due opere *Della conoscenza intellettuale* (1857-58) e *Del composto umano* (1862) rivendicò il valore della dottrina tomistica dell'astrazione (specialmente in polemica col Rosmini) e della concezione dell'anima come forma sostanziale del corpo. Quest'ultima teoria, che fu un po' la tessera di riconoscimento del neotomismo, era stata la più dimenticata, anche nelle scuole cattoliche, anzi talora ritenuta insostenibile: le si preferiva qualcuna delle molte dottrine che si erano affacciate dopo Cartesio per spiegare il rapporto dell'anima col corpo. Tommaso Zigliara, nell'opera *Della luce intellettuale e dell'ontologismo* (1874), polemizzò contro l'ontologismo giobertiano e interpretò invece alla luce della gnoseologia tomistica la teoria agostiniana e bonaventuriana dell'illuminazione. Taparelli d'Azeglio applicò la filosofia tomistica allo studio dei problemi etico-giuridico-politici ed è noto sopra tutto per il *Saggio teoretico sul diritto naturale* (1840-43).

In Germania ricordiamo J. Kleutgen, la cui principale opera filosofica è *Die Philosophie der Vorzeit vertheidigt* del 1860-63.

Un centro importante di studio e di diffusione del pensiero tomistico fu l'Institut Supérieur de Philosophie di Lovanio fondato da D. Mercier. L'inizio fu nel 1882 una « cattedra di alta filosofia di Tommaso », che poi si allargò ad istituto, moltiplicò le sue cattedre e dal 1894 ebbe come organo la « Revue néoscolastique de philosophie » (poi « Revue philosophique de Louvain »). L'aggettivo « alta » non voleva indicare la superiorità della filosofia di Tommaso, ma il metodo di studio, rigorosamente scientifico, fondato sui testi. La scuola di Lovanio non ci ha dato una monografia su Tommaso d'Aquino, ma ha cercato di ripensarne la dottrina con larghezza di spirito, di fronte ai problemi posti dal pensiero moderno e contemporaneo. Notevoli per questo la *Critériologie* e la *Psychologie* del Mercier, e forse ancora di più *Les origines de la psychologie contemporaine* del 1897, nella quale si presentava il dualismo cartesiano di anima e corpo come fonte delle aporie e degli errori della psicologia contemporanea e si mostrava l'attualità della dottrina tomistica dell'anima come forma del corpo. Alla esposizione di una psicologia filosofica si affiancava poi a Lovanio una scuola scientificamente attrezzata di psicologia sperimentale. L'avversario col quale polemizzava (dialogando, non anatemizzando) la scuola di Lovanio era, data l'epoca, specialmente il positivismo.

Mercier si rese pure conto che per capire il pensiero di Tommaso d'Aquino bisognava conoscere l'ambiente in cui si era formato, e indirizzò il suo discepolo M. De Wulf allo studio della filosofia medievale, mandandolo a studiare a Parigi, da B. Hauréau, che non era certo tomista né apprezzava la filosofia medievale, ma era un erudito di grandissimo valore e con la sua *Histoire de la philosophie scolastique*, e forse ancora di più con la pubblicazione dei sei volumi di *Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibliothèque Nationale* ha contribuito come pochi altri a far conoscere la filosofia medievale. De Wulf scrisse una delle più pregevoli storie della filosofia medievale e diede inizio nel 1901, con l'edizione del *De unitate formae* di Egidio di Lessines, alla collezione « Les philosophes Belges » (divenuta poi « Philosophes médiévaux ») nella quale uscì, tra l'altro, in seconda edizione il *Siger de Brabant* del Mandonnet e l'altra opera su Sigieri di F. Van Steenberghen, discepolo

di M. de Wulf, che ha esteso le sue ricerche a tutto il secolo XIII, da lui chiamato « il secolo di san Tommaso ». Sempre a Lovanio A. Mansion, che si era dedicato specialmente allo studio di Aristotele, condusse poi pregevoli ricerche sulle traduzioni e i commenti latini medievali. Alla scuola di A. Mansion si è formato G. Verbeke, che dirige il « Corpus latinum Commentariorum in Aristotelem graecorum ».

Accanto all'Institut Supérieur de Philosophie i Benedettini dell'Abbazia di Mont-César, a Lovanio, si dedicavano a studi eruditi e fondavano la rivista « Recherches de théologie ancienne et médiévale ». Figura eminente di questo gruppo fu Dom Odon Lottin, i cui scritti principali sono raccolti negli otto volumi di *Psychologie et morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles*; parecchi di questi scritti sono dedicati a Tommaso d'Aquino.

In Germania gli studi di filosofia medievale, dopo quelli del secolo XIX di K. Werner e A. Stöckl, presero impulso specialmente da Cl. Baeumker, iniziatore della collezione « Beiträge zur Philosophie [poi: und Theologie] des Mittelalters », diretta poi da quell'infaticabile erudito che fu M. Grabmann, scopritore ed esploratore di manoscritti medievali in quasi tutte le biblioteche europee. I suoi principali scritti su Tommaso d'Aquino sono indicati nella bibliografia, ma tutta la sua opera di erudito ha contribuito a farlo meglio conoscere. Questo prezioso lavoro di erudizione, che ebbe come maestri principali (ma non sono i soli) P. Mandonnet e M. Grabmann, continua oggi specialmente da parte dei collaboratori all'edizione leonina dell'*Opera omnia* di Tommaso, sotto la guida di A. Dondaine.

In Francia, nella collezione « Bibliothèque thomiste » fondata da P. Mandonnet furono pubblicate sia opere di carattere filologico-storico, come le *Etudes critiques* del Destrez e i lavori del Glorieux, sia opere di interpretazione del pensiero tomistico. E. Gilson e Théry fondarono le « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age » che si pubblicano annualmente dal 1926; E. Gilson dirige la collezione « Etudes de philosophie médiévale » nella quale sono uscite anche le sue opere più importanti. Da E. Gilson e da M. D. Chenu hanno poi preso impulso gli studi di filosofia medievale nel Canada: a Toronto, Ottawa, Montréal.

I domenicani francesi pubblicano la « Revue Thomiste » e la « Revue des sciences philosophiques et théologiques » organo della scuola del Saulchoir dalla quale proviene uno dei più eminenti tomisti contemporanei: M. D. Chenu.

In Italia Agostino Gemelli fondò con Giulio Canella nel 1909 la « Rivista di filosofia neoscolastica » ispirandosi ai motivi ideali della omonima rivista lovaniense. Attorno a lui lavorò A. Masnovo, che si era formato all'Università Gregoriana e che costituì in certo modo il legame fra il neotomismo romano e l'Università Cattolica del S. Cuore. Il Masnovo, oltre a mettere in rilievo l'importanza che il principio *omne quod movetur ab alio movetur* ha nella filosofia tomistica (specie nei due articoli su *La novità di S. T. d'Aquino* del 1923, e *Il significato storico di S. T. d'Aquino* del 1934) ed a precisare il significato di quel principio, che va ben oltre la sua portata cosmologica; oltre a condurre una penetrante *Esegesi tomistica* su alcuni articoli della *Summa theologiae*, fu uno dei primi a presentare l'opera di Tommaso come lo sbocco di una lunga preparazione storica nei tre volumi del *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino* (1930-45). In quest'opera egli mette tra l'altro in luce l'influsso di Avicenna nello svolgimento del pensiero del secolo XIII, non tanto per quel che riguarda il problema della conoscenza, come aveva fatto il Gilson nel saggio *Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin* del 1926, quanto a proposito della libertà della creazione, negata dal filosofo arabo e riaffermata contro di lui dai dottori cristiani.

A Piacenza, i Padri del Collegio Alberoni fondarono nel 1880 e pubblicano tuttora la rivista « Divus Thomas »; un altro « Divus Thomas » si pubblica all'Università Cattolica di Friburgo, diretta dai domenicani, mentre l'Università ecclesiastica domenicana di Roma pubblica dal 1926 « Angelicum ».

Negli Stati Uniti esce dal 1939 « The Thomist » e sono centri di studi tomistici l'Università Cattolica di Washington, le Università St. Louis e Notre Dame.

In questo rinnovamento di studi tomistici ricorderemo innanzi tutto le esposizioni generali del pensiero di Tommaso, fra le quali è classica, e a sommesso avviso di chi scrive sempre valida, quella del Sertillanges nei due volumi dedicati alla filosofia teoretica (*Saint Thomas d'Aquin*, del 1910, ripubblicato in seconda edizione col titolo *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin* nel 1940) e nel volume dedicato a *La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin* del 1916. Una esposizione complessiva del pensiero di Tommaso è il *Thomas von Aquin* di H. Meyer del 1938, mentre *La synthèse thomiste* di R. Garrigou-Lagrange del 1936 è piuttosto una esposizione sistematica della filosofia e della teologia fatta da un punto di vista tomistico.

Opera singolare e di singolare valore è l'*Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (1950) di M. D. Chenu. Non è una esposizione della dottrina, ma una vera introduzione, che suggerisce i mezzi per accostarsi ai testi tomistici e per capirli — avendo nello sfondo, per dir così, e lasciando intravedere al lettore la dottrina. L'opera di Tommaso è collocata nel suo tempo, è vista in relazione con gli avvenimenti politici, le forme di vita sociale, la poesia, le arti figurative contemporanee e insieme ne è indicato il valore sopra-storico, la possibilità di apertura ad altre forme di cultura presenti nel mondo di oggi. I medesimi pregi si trovano nel volumetto dell'Autore: *Saint Thomas d'Aquin et la théologie.*

Preoccupazione costante nei neotomisti fu il confronto col pensiero contemporaneo, e si capisce che alla fine del secolo scorso e all'inizio del secolo XX le opere dedicate a Tommaso d'Aquino, ma sopra tutto le monografie di carattere teoretico *ad mentem Thomae*, trattino il problema della conoscenza: si moltiplicano le « Criteriológie », le « Epistemologie », le « Critiche della conoscenza » volte a giustificare il realismo tomistico contro la filosofia di Kant e l'idealismo; ci sono, fra queste, opere di autentico valore, vuoi per le analisi dei testi tomistici vuoi per l'impegno teoretico. Una utilissima esposizione dei vari indirizzi assunti dai tomisti in rapporto al problema della conoscenza si trova nell'ampio volume di G. Van Riet, *L'epistémologie thomiste. Recherches sur le problème de la connaissance dans l'école thomiste contemporaine* (Lovanio 1946). Fra le opere più notevoli ricordiamo quella di J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, che porta come sottotitolo *Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, e il cui V volume è dedicato a *Le thomisme devant la philosophie critique* (Lovanio 1926). Lo sbocco di questa teoria della conoscenza è metafisico: l'oggettività della conoscenza è raggiunta nel giudizio e garantita dall'idea dell'essere che l'intelletto umano scopre come un riflesso o una partecipazione del supremo Essere che è anche supremo valore.

Carattere più analitico hanno invece le opere di L. Noël (*Notes d'epistémologie thomiste*, del 1925 e *Le réalisme immédiat* del 1938), di G. Zamboni (*La gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino*, del 1934), di M. D. Roland-Gosselin (*Essai d'une étude critique de la connaissance*, oltre agli studi particolari indicati nella Bibliografia). Notevoli pure gli studi di J. de Vries, la cui opera maggiore, *Denken un Sein* (Freiburg i. B. 1937) ha avuto anche una recente traduzione francese (*La pensée et l'être*, Lovanio 1962).

In tempi più recenti prevalgono gli studi sulla

metafisica, che del resto non sono mancati neppure alla fine del secolo scorso e all'inizio di questo: basti ricordare l'opera del Del Prado, *De veritate fundamentali philosophiae christianae* del 1899, che vede nella distinzione reale di essenza ed essere nelle creature il principio-base della filosofia tomistica, quello dal quale si possono in certo modo dedurre tutte le dottrine particolari.

La ricerca di un principio ispiratore della filosofia tomistica domina anche opere più vicine a noi: da quella di G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, del 1932, che indica nella dottrina dell'atto e della potenza tale principio-base, a quelle dell'Olgiati, (*L'anima di S. Tommaso*, del 1923) del Maritain, del Gilson, del Fabro, che insistono sulla peculiarità del concetto di *essere* in Tommaso.

J. Maritain ha contribuito come pochi altri a far conoscere e apprezzare il pensiero di Tommaso d'Aquino esponendone le dottrine in tutti i campi e ripensandole, quasi sempre in polemica con la filosofia moderna. Il suo *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, del 1932 è una vera *summa* di filosofia tomistica. Tra i suoi molti scritti ricordiamo: per l'etica l'ultima parte di *Science et sagesse*, del 1935, e *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale* del 1951 (l'altra grande opera sulla filosofia morale è rimasta al primo volume, di carattere storico), per l'estetica *Art et scolastique* del 1920 (2ª ed. 1927). Maritain tiene sempre presenti, oltre a Tommaso, anche i suoi grandi commentatori, specialmente Giovanni di San Tommaso.

L'interpretazione che E. Gilson ha dato del pensiero tomistico ha subìto una notevole evoluzione: nella prima edizione di *Le thomisme* del 1919, e nelle *Etudes de philosophie médiévale* del 1921 egli vedeva la novità e la modernità di Tommaso d'Aquino nell'elaborazione di una filosofia autonoma, distinta dalla teologia; in seguito ha giudicato Tommaso essenzialmente come teologo che, anche nel concetto fondamentale della sua filosofia, quello di essere, dipende dalla Bibbia. La metafisica di Tommaso d'Aquino è, secondo Gilson, « la metafisica dell'*Esodo* », è fondata cioè sulla interpretazione di quel passo dell'*Esodo* (III, 14) in cui Dio parlando a Mosè nomina se stesso (nella traduzione latina vulgata) *qui est*, colui che è. Questa concezione è comune al pensiero cristiano in quanto Dio è visto come creatore, datore di tutto l'essere (e non solo foggiatore di una materia, come nel pensiero greco[24]) ma è caratteristica di Tommaso in quanto l'essere è presentato come l'*actus essendi*, l'esistenza attuale. Sulla peculiarità dell'*essere* tomistico insiste C. Fabro in tutte le opere che ha dedicato a Tommaso dal 1939 a oggi (cfr. la Bibliografia), e con sempre maggior vigore. Nel Fabro l'interpretazione teoretica del pensiero tomistico si unisce al rilievo che egli dà, in sede storica, alla componente neoplatonica del pensiero tomistico. Una delle caratteristiche degli studi più recenti dedicati a Tommaso d'Aquino è infatti il rilievo dato agli aspetti neoplatonici del suo pensiero; su questi insiste un'opera di primo piano: *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* di L. B. Geiger del 1942, che distingue due forme di partecipazione: per composizione e per similitudine (quest'ultima fondamentale), vede nella dottrina della partecipazione il centro del pensiero tomistico e ne mostra le connessioni con la teoria dell'astrazione e di altre teorie che sottolineano la concezione dell'uomo come ente al confine fra due mondi: corporeo e spirituale.

A proposito del platonismo di Tommaso diverse sono le conclusioni degli interpreti con interessi prevalentemente teoretici, come il Geiger e il Fabro, da quelle di R. J. Henle che ha condotto una ricerca rigorosamente storica nel suo *Saint Thomas and Pla-*

[24] Cfr. per questo *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1932.

tonism del 1956. Senza voler stabilire se e in che misura Tommaso possa dirsi platonico, Henle, dopo il rilevamento di tutti i testi nei quali Tommaso nomina Platone o i « platonici » conclude che i giudizi di Tommaso sui platonici sono prevalentemente critici.

Parlando dell'interpretazione del Gilson si disse che la filosofia di Tommaso d'Aquino è secondo lui dipendente dalla teologia; su questo punto si dividono le interpretazioni: lo storico P. Mandonnet e oggi specialmente F. Van Steenberghen (cfr. spec. *Histoire de la philosophie. Période chrétienne*, e *La philosophie au XIII[e] siècle*) sostengono che la filosofia di Tommaso d'Aquino, pur essendo la filosofia di un teologo, è filosofia autonoma, giustificabile con la sola ragione; altri negano che si possa trovare in Tommaso una filosofia autonoma. Ricorderemo fra questi ultimi A. Gauthier nella *Introduction historique* alla traduzione francese della *Summa contra Gentiles*, dove si dice tra l'altro: è vero che Tommaso distingue le verità accessibili alla ragione da quelle inaccessibili alla ragione, ma anche a proposito delle prime la ragione « non stabilisce per suo conto una verità acquisita da essa e per sé: manifesta per conto della teologia una verità già creduta ». Anche il libro di A. Hayen, *La communication de l'être* sottolinea fortemente il carattere teologico della speculazione tomistica.

Fra gli studi monografici su determinate dottrine, ricorderemo quelli sull'analogia, che implicano una visione globale del pensiero di Tommaso d'Aquino: del Lyttkens (1952), del Klubertanz (1960), del Mc Inerny (1961), del Montagnes (1963). Quest'ultimo specialmente critica l'interpretazione del Gaetano e il primato da lui dato all'analogia di proporzionalità. Il Gaetano è del resto il bersaglio di molti tomisti, oggi: E. Gilson gli attribuisce tutte le colpe del « tomismo » di scuola; anche C. Fabro è fortemente polemico col Gaetano.

Dicemmo che in tempi nei quali la maggiore attenzione era dedicata al problema della conoscenza i confronti erano fra il pensiero di Tommaso e quello di Kant; oggi sono per lo più con Heidegger e con Hegel, come si vede, oltre che nelle opere del Fabro, in quelle di J. B. Lotz (per Heidegger) nei volumi di B. Lakebrink, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik* (1955) e di H. Beck, *Der Aktcharakter des Seins*, che porta come sottotitolo: *Eine Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, München 1965.

Di Tommaso d'Aquino si sono occupati per lo più autori che apprezzano il suo pensiero; dobbiamo però ricordare due opere fortemente polemiche nei suoi riguardi: quelle di L. Rougier e di G. Saitta. L. Rougier (*La scolastique et le thomisme*, 1925) vede nella dottrina della distinzione reale fra essenza ed esistenza nelle creature il punto fondamentale della filosofia tomistica e la ritiene insostenibile. La scolastica in genere e il tomismo in ispecie si rivelano dominati « dal più prodigioso pseudoproblema che abbia mai ossessionato lo spirito umano: quello dell'accordo fra il razionalismo ellenico e i dogmi delle tre grandi religioni mediterranee »: giudaismo, cristianesimo, islamismo. G. Saitta (*Il carattere della filosofia tomistica*, 1934) vede nella filosofia tomistica solo l'intento di giustificare la teocrazia.

Ma anche nel mondo cattolico non tutti furono e sono tomisti, neppure dopo l'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII. I francescani continuarono ad ispirarsi a Bonaventura e a Duns Scoto, cercando però in taluni casi, tipico quello dei Padri che curarono l'eccellente edizione delle Opere di Bonaventura a Quaracchi, di minimizzare le differenze fra il pensiero bonaventuriano e quello tomistico. I rosminiani perseverarono, pur fra difficoltà e assurdi sospetti, nella fedeltà al Rosmini, polemizzando talora vivacemente coi tomisti, come fecero nel secolo scorso G. Buroni

(*Rosmini e S. Tommaso*, Torino 1878) e P. M. Ferrè nella sua voluminosa opera *Degli universali secondo la teoria rosminiana confrontata con quella di S. Tommaso* (Casale 1880-86). Polemizzavano con i tomisti, che interpretavano secondo loro in modo troppo ristretto, troppo aristotelico, il pensiero di Tommaso, più che con Tommaso stesso. Alcuni, così anche oggi G. Muzio, affermano addirittura che quella rosminiana è l'unica interpretazione esatta (oltre che vera) di Tommaso.

In tempi più recenti Johannes Hessen (*Die Weltanschauung des Thomas von Aquin*, 1926; *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, 1931) ha contrapposto la concezione agostiniana, più consona a una visione cristiana del mondo, a quella tomistica. Altri, come L. Laberthonnière (specialmente *Réalisme chrétien et idéalisme grec*, Paris 1904) criticarono nella scolastica in genere e in Tommaso in ispecie una forma di intellettualismo, inteso come esclusiva fiducia nei concetti astratti dell'intelletto e nelle teorie su di essi fondate come vie all'accettazione della fede, come *praeambula fidei*, mentre alla fede si arriva solo partendo dalle esigenze dell'uomo concreto. Erano gli anni del modernismo, quando difensori troppo zelanti dell'ortodossia cattolica, che essi identificavano con l'ortodossia tomistica, esercitavano una pesante oppressione sulla cultura dei cattolici, e voci come quelle del Laberthonnière furono messe a tacere (beninteso per chi voleva, come Laberthonnière, rimanere nella chiesa cattolica). Non è strano quindi che si sia determinata e si affermi oggi una reazione a questa specie di dispotismo, reazione spesso ugualmente intollerante, che coinvolge il pensiero di Tommaso d'Aquino nel ciarpame che occorrerebbe eliminare per tornare alla purezza del pensiero cristiano. Ma può darsi, come ho detto altrove, che lo scomparire di un tomismo sociologico dia luogo ad un tomismo più autentico.

BIBLIOGRAFIA

Una scelta nella immensa bibliografia su Tommaso d'Aquino non è facile. Chi scrive ha cercato di attenersi, preliminarmente, a questi tre criteri: 1) escludere gli studi specificamente teologici (Trinità, Sacramenti, Chiesa ecc.); 2) escludere le opere filosofiche *ad mentem Thomae*, cioè i trattati, i manuali, le monografie di carattere teoretico ispirate al pensiero di Tommaso d'Aquino; 3) escludere, in via di massima, gli scritti che istituiscono raffronti fra il pensiero tomistico e le filosofie moderne o contemporanee, poiché tali raffronti hanno generalmente carattere teoretico e non storico. Ho però creduto di poter fare qualche eccezione a questi criteri quando le opere citate contengano analisi particolarmente significative di testi tomistici. Naturalmente queste eccezioni, e la stessa scelta tra gli scritti di carattere storico-filosofico non possono non risentire di un sia pur involontario elemento soggettivo, inevitabile in una bibliografia che non possa tendere ad essere completa.

Per le abbreviazioni si è adoperata solo la sigla seguente: AHMA per: « Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age », Paris 1926..., e l'abbreviazione « Beiträge » per la collezione: « Beiträge zur Geschichte der Philosophie [poi: und Theologie] des Mittelalters », Aschendorff, Münster 1895...

I. OPERE DI CARATTERE BIBLIOGRAFICO

Michelitsch A., *Thomasschriften*, Verlagsbuchhandlung « Styria », Graz u. Wien 1913.

Mandonnet P. e Destrez J., *Bibliographie thomiste*, Le Saulchoir, Kain 1921 (II ed. revue et complétée par M. D. Chenu, Vrin, Paris 1960).

Bulletin Thomiste, Le Saulchoir, Kain 1924-65.
Bourke V. J., *Thomistic Bibliography 1920-1940*, St. Louis University Press, 1945.
Répertoire bibliographique de la philosophie, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1949 e sgg.
Wyser P., *Thomas von Aquin*, Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, Francke, Bern 1950.
Id., *Der Thomismus*, ivi 1951.
Rassegna di letteratura tomistica (Nuova Serie del « Bulletin Thomiste », vol. I « Letteratura dell'anno 1966 », vol. II « Letteratura dell'anno 1967 », vol. III « Letteratura dell'anno 1968 »), Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1969-71.

II. INDICI E LESSICI

Petri de Bergomo, *In Opera Sancti Thomae Aquinatis Index seu Tabula aurea*, Bologna 1475; numerose riedizioni. Dell'edizione Vives, Parigi 1880, c'è un'edizione fotostatica; Edizione Paoline, Roma 1960.
Signoriello N., *Lexicon peripateticum philosophico-theologicum* (1854), Pustet, Roma 1931[5].
Von Schütz L., *Thomas-Lexicon*, Paderborn 1895[2]; ediz. fotost. Frommann, Stuttgart 1958.
Pégues Th., *Dictionnaire de la Somme Théologique de Saint Thomas d'A. et du Commentaire français littéral*, 2 voll., Privat-Téqui, Toulouse-Paris 1935.
A Lexicon of St. Thomas Aquinas (A-C), The Catholic University of America, Washington 1950.
Deferrari R. J. e M. J. Barry, *A Lexicon of St. Thomas Aquinas based on the Summa Theologica and Selected Passages of the Other Works*, Catholic University of America Press, Baltimore 1948.
Deferrari R. J. e Barry M. J., *A Complete Index of the Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, Washington 1956.
Hubert M., *Notes de lexicographie thomiste*, « Arch. Lat. Medii Aevi », 27 (1957), pp. 5-26, 167-87, 287-92.
Thomas Aquinas' Dictionary, a cura di M. Stockhammer, Philosophical Library, New York 1965.

III. EDIZIONI DELLE OPERE IN LINGUA ORIGINALE

1. *Opere complete o che si avviano ad essere complete (edizioni principali).*

Divi Thomae Aquinatis, *Opera omnia*, gratiis privilegiisque Pii V, Pont Max excusa, Romae 1570 (17 tomi in 15 voll.) (Comm. del Gaetano al *De ente et ess.* e alla *Summa theol.* e di Francesco da Ferrara alla *Contra Gent.*).
Thomas Aquinas, *Opera omnia*, Parisiis 1660-85, 22 voll., Lugduni apud Anissonios, Joan Postel et Cl. Rigaud.
Divi Thomae Aq., *Opera*, Ed. altera veneta. Accedunt Vita seu Elogium eius a Iacobo Echardo concinnatum et Bernardi M. De Rubeis in singula opera admonitiones praeviae. Venetiis, J. Bettinelli 1745-60, 28 voll.
Sancti Thomae Aquinatis, *Opera omnia*, Parmae, Typis P. Fiaccadori, 1852-73, 25 voll.
Sancti Thomae Aquinatis, *Opera omnia*, iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, Romae, Ex Tipographia Polyglotta S. C. de Propaganda fide (poi: apud Sedem Commissionis Leoninae; poi: ad Sanctae Sabinae) 1882 sgg. Sono usciti i seguenti tomi:
I. *Comm. in libros Perihermeneias et Posteriorum Analyticorum*;
II. *In octo libros Physicorum Aristotelis*;
III. *In ll. Arist. De coelo et mundo, De generatione et corruptione, Meteorologicorum*;
IV-XII. *Summa theologiae cum commentariis Thomae de Vio Caietani*;
XIII-XV. *Summa contra Gentiles, cum commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis*;
XVI. *Indices in tomos IV-XV*;
XXII. *Qq. dd. De Veritate* (1970-71);
XXVI. *Expositio super Job* (1965);
XL. *In Opuscula introductio generalis, Contra Errores Graecorum, De rationibus fidei, De forma absolutionis, De Substantiis separatis, Super decretalem* (1967-68);
XLI. *De perfectione spiritualis vitae, Contra doctrinam retrahentium a religione, Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (1970);
XLVII (2 voll.). *Sententia libri Ethicorum* (1969);
XLVIII. *Sententia libri politicorum* (1971).

Tutte le opere sono edite separatamente presso l'editore Marietti, Torino.

Una antologia di notevole valore è quella curata da B. Nardi: Tommaso d'Aquino, *Opuscoli e testi filosofici*, 3 voll., Laterza, Bari 1915-17.

2. *Edizioni parziali critiche o semi-critiche.*

Roland-Gosselin M. D., *Le « De ente et essentia » de S. Thomas d'Aquin. Texte établi d'après les manuscrits parisiens, introduction, notes et études historiques*, « Bibliothèque thomiste » (VIII), Vrin, Paris 1926 (rist. 1948).

Sancti Thomae Aquinatis, *De unitate intellectus*, a cura di L. W. Keeler, Pont. Università Gregoriana, Roma 1936.

Sancti Thomae Aquinatis, *Tractatus De spiritualibus creaturis*, a cura di L. W. Keeler, ivi 1938.

Sancti Thomae Aq., *Opuscula omnia. I Opuscula philosophica*, a cura di J. Perrier, Lethielleux, Paris 1949.

Saint Thomas Aquinas, *De principiis naturae*, a cura di J. J. Pauson, Société philosophique, Fribourg-Nauwelaerts, Louvain 1950.

S. Thomae Aquinatis, *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, a cura di C. Pera, Marietti, Torino 1950.

Sancti Thomae de Aquino, *Super librum De causis expositio*, a cura di H. D. Saffrey, Soc. Philosophique, Fribourg-Nauwelaerts, Louvain 1954.

Sancti Thomae de Aquino, *Expositio super librum Boethii De Trinitate*; a cura di Bruno Decker, « Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters », hrsg. von J. Koch (IV), E. J. Brill, Leiden 1955.

S. Thomae Aq., *Scriptum super Sententiis*, a cura di Mandonnet-Moos, 4 voll., Lethielleux, Paris 1929-47.

Thomas Aquinas, *Tractatus de substantiis separatis*, a cura di F. J. Lescoe, St. Joseph College, West Hartford (Connect.) 1962.

Thomas Aquinas, *Quaestiones de anima*, a cura di J. H. Robb, Pont. Inst. of Med. Studies, Toronto 1968.

IV. TRADUZIONI IN LINGUA ITALIANA *

L'unità dell'intelletto, a cura di G. Castellani, Albrighi e Segati, Milano-Roma-Napoli 1927.

De regimine principum, a cura di G. Mathis, Paravia, Torino 1928.

Il Maestro, a cura di A. Guzzo, Vallecchi, Firenze 1928.

Saggio sull'essere e l'essenza e altri opuscoli, a cura di C. Ottaviano, Carabba, Lanciano 1930.

Saggio contro la dottrina averroistica dell'unità dell'intelletto, a cura di C. Ottaviano, ivi 1930.

Summa contra Gentiles, ossia la verità della fede cattolica, trad. di A. Puccetti, 2 voll., SEI, Torino 1930.

La perfezione della vita spirituale (trad. del *Contra* [...] *doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*), trad. Matteoni, « Vita cristiana », S. Domenico di Fiesole 1935.

Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli Averroisti, a cura di B. Nardi, Sansoni, Firenze 1938.

Trattato dell'unità dell'intelletto contro gli averroisti, a cura di U. Pucci, SEI, Torino 1939.

Scritti politici, a cura di A. Passerin d'Entrèves, Zanichelli, Bologna 1946.

La Somma teologica, a cura dei Domenicani italiani, testo latino dell'edizione leonina, Salani, Firenze 1949 sgg. (30 voll. usciti nel 1971).

Dell'ente e dell'essenza, a cura di V. Miano, SEI, Torino 1952.

Opuscoli filosofici, a cura di G. Muzio, Edizioni Paoline, Roma 1953.

Compendio di teologia, Cantagalli, Siena 1955.

L'ente e l'essenza, a cura di G. Di Napoli, La Scuola, Brescia 1959.

Dell'ente e dell'essenza, a cura di P. Montanari, Edizioni Paoline, Roma 1959.

De magistro, a cura di T. Gregory, Armando, Roma 1965.

I principi della natura, a cura di M. Verdesca, MIRCU, Milano 1967.

Fra le traduzioni francesi ci limitiamo a indicare:

* Escluse le antologie per uso scolastico.

Somme théologique, éditions de la « Revue des Jeunes », Desclee De Brouwer, Paris 1926 sgg.
Summa contra Gentiles, texte de l'édition léonine, introduction historique de A. Gauthier, traduction de R. Bernier, M. Corvez, J. Moreau, M. J. Gerlaud, F. Kerouanton, 4 voll., Lethielleux, Paris 1950-61.

V. STUDI CRITICI

1. *Miscellanee.*

Mélanges thomistes, publiés par les Dominicains de France à l'occasion du VI^e centenaire de la canonisation de S. Thomas, Le Saulchoir, Kain 1923, Vrin, Paris 1935^2.
S. Tommaso d'Aquino. Pubblicazione commemorativa del sesto centenario della canonizzazione, a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università Cattolica del S. Cuore, Vita e Pensiero, Milano 1923.
Saint Thomas d'Aquin. Etudes publiés par le Collège Dominicain d'Ottawa à l'occasion du VI^e centenaire de sa canonisation, Couvent des Dominicains, Ottawa 1923.
Acta Hebdomadae Thomisticae, Romae celebratae 19-25 nov. 1923, Acad. S. Thomae Aquinatis, Romae 1924.
Miscellania Tomista en commemoració del sisé centenari de la canonizació de S. Tomas d'Aquino, « Estudios Franciscanos », XXXIV, Conv. de PP. Caputxins, Barcelona 1924.
St. Thomas Aquinas. Papers from the Summer School of Catholic Studies held in Cambridge, Aug. 4-9, 1924, a cura di C. Lattey, Heffer, Cambridge 1925.
Xenia Thomistica. Divo Thomae [...] occasione VI centenarii ab eius canonizatione oblata, 3 voll., Romae in Pont. Collegio Angelico, 1925.
Etudes sur Saint Thomas (1225-1925), « Archives de Philosophie », III, cah. II, Beauchesne, Paris 1925.
Acta primi Congressus thomistici internationalis, Marietti, Torino 1925.
Mélanges Mandonnet, « Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age » (in gran parte dedicati a Tommaso), Vrin, Paris 1930.

Acta Hebdomadae augustinianae-thomisticae (1930), Marietti, Torino 1931.
Acta Secundi Congressus Thomistici internationalis (1936), Marietti, Torino-Roma 1937.
Saint Thomas Aquinas, Yesterday and Today, Fordham University Press, New York 1940.
Sapientia Aquinatis. Communicationes IV Congressus Thomistici Internationalis (1955), 2 voll., Officium Libri Catholici, Romae 1955-56.
Aristote et Saint Thomas d'Aquin, Publications Universitaires, Louvain-Béatrice Nauwelaerts, Paris 1957.
Thomistica morum principia. Communicationes V Congressus thomistici internationalis (1960), Officium libri catholici, Romae 1960.
De reditu ad Sanctum Thomam, numero speciale di « Aquinas » 1960, Pontificia Università Lateranense, Roma 1960.
Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui. Recherches de philosophie, Desclée de Brouwer, Paris 1963.
De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia. Acta VI Congressus thomistici internationalis, 2 voll., Officium libri catholici, Roma 1965-66.
L'anthropologie de Saint Thomas. Conférences organisées par la Faculté de Théologie et la Societé philosophique de Fribourg à l'occasion du 700^e anniversaire de la mort de saint Thomas, publiées par N.A. Luyten, Editions Universitaires Fribourg, 1974.
Aquinas and Bonaventure (d. 1274), Southwestern Journal of Philosophy, University of Oklahoma Press, 5 (1974), n. 2.
Bonaventura-Thomas von Aquin, « Theologie und Philosophie », 49 (1974), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1974.
Nel VII Centenario della morte di S. Tommaso d'Aquino, « Aquinas », 18 (1974), Pontificia Università Lateranense, Roma 1974.
VII Centenario de la muerte de Sant Tomás, « Studium », 14 (1974), Madrid, Institutos Pontificios de Teologia y Filosofia, 1974.
Centenary of St. Thomas Aquinas 1274-1974, « The Thomist », 38 (1974), The Thomist Press, Washington.
Colloque commémoratif saint Thomas d'Aquin, « Eglise et théologie », 5 (1974), n. 2 Faculté de Théologie, Université saint Paul, Ottawa.

In Commemoration of the Death of St. Thomas Aquinas 1274-1974, « The Thomist », 38 (1974), The Thomist Press, Washington.
A Commemorative Issue: Thomas Aquinas 1274-1974, « Review of Metaphysics », (1973-74), Washington 1974.
Homenaje a Sto Tomás de Aquino, « Revista de Filosofia » Mexico 1974 (6), Universidad Ibero-americana, Vera Cruz 1974.
« Presença filosofica », 1974, 1-3 (fascicoli dedicati a S. Tommaso d'Aquino), San Paulo 1974.
Septimo vertente saeculo ab Angelici Doctoris obitu, « Divus Thomas », Piacenza 1974.
Studi su S. Tommaso d'Aquino e la fortuna del suo pensiero, « Rivista di filosofia neoscolastica », 66 (1974), nn. 2-4, Università Cattolica del S. Cuore, Milano 1974.
Studi tomistici. Saggi, 1) « S. Tommaso: fonti e riflessi del suo pensiero »; 2) « S. T. e l'odierna problematica teologica »; 3) « S. T. e il pensiero moderno »; 4) « S. T. e la filosofia del diritto », 4 voll., Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso, Città Nuova Editrice, Roma 1974.
Thomas Aquinas 1274-1974, « The Monist », 58 (1974), n. 1, The Open Court Publishing Company, La Salle (Ill.) 1974.
Thomas von Aquino, « Wijsgerig Perspectief of Maatschappij en Wetenschaf », Amsterdam 1974-75.
Thomas von Aquin. Interpretation und Rezeption, Studien und Texte a cura di W. P. Eckert, Mathias-Grünewald Verlag, Mainz 1974.
Thomas von Aquin 1274-1974, a cura di L. Oeing-Hanhoff, München-Kösel 1974.
St. Thomas Aquinas, 1274-1974 Commemorative Studies, a cura di A. A. Maurer, E. Gilson, J. Owens, Pontifical Inst. of Medieval Studies, Toronto 1974.
Thomas and Bonaventura. A septicentenary Commemoration Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, vol. 48, 1974, Washington 1974.
S. Tomas e S. Bonaventura, « Revista portuguesa de filosofia », 30 (1974), Facultade de Filosofia, Braga 1974.
Tommaso d'Aquino nel VII Centenario, Congresso Internazionale Roma-Napoli 17-24 aprile 1974, Roma 1974, 9 volumi.

S. Tommaso d'Aquino, Saggi per il VII Centenario, « Sapienza », 27 (1974), Napoli 1974.
La aventura intelectual de Santo Tomás, a cura di E. L. Doriga, M. Alzamora Valdez, J. L. Brandiaran, Universidad del Pacifico, Lima 1975.
Thomas von Aquin in philosophischen Gespräch, a cura di W. Kluxen, Alber, Freiburg i. Br. 1975.
San Tommaso d'Aquino nella ricorrenza del centenario, Accademia Nazionale dei Lincei, 1975.
Tommaso d'Aquino nel VII Centenario della morte, Incontri Culturali, Roma 1975.
Veritas et Sapientia, En el VII Centenario de Santo Tomás de Aquino Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra 1975.
Aquinas and Problems of His Time, a cura di G. Verbeke e D. Verhelst, University Press-The Hague, M. Nighoff, Leuven 1976.
Bonaventura and Aquinas: Enduring Philosophers, a cura di R. W. Shahan e F. J. Kovach, The University of Oklahoma Press, Norman (Oklahoma) 1976.
Saint Thomas d'Aquin pour le septième centenaire de sa mort, Essais d'actualisation de sa philosophie, a cura di S. Kaminski, M. Kurdzialek, S. Zdybicka, Universiteta Lubelskiego, Lublin 1976.
1274 Année charnière. Mutations et continuités, Lyons-Paris 30 sept-5 oct. 1974, Editions du Centre National de la Recherche scientifique, Paris 1977.
Aquinas. A Collection of Critical Essays, a cura di A. J. P. Kenny, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.) 1977.
Thomas von Aquin, a cura di K. Bernath, Bd. I, Chronologie und Werkanalyse, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978.

2. *Fonti per la biografia e studi biografici.*

Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis, a cura di D. Prümmer e M. H. Laurent, 6 voll., St. Maximin, « Revue Thomiste », 1911-37.
Thomae Aquinatis vitae fontes praecipuae, a cura del P. Angelico Ferrua O.P., Edizioni Domenicane, Alba 1968.

Scandone F., *Documenti e congetture sulla famiglia e sulla patria di S. Tommaso d'Aquino*, M. D. D'Auria, Napoli 1901.
Mandonnet P., *Chronologie sommaire de la vie et des écrits de Saint Thomas*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques », 9 (1920), pp. 142-52.
Mandonnet P., *La canonisation de S. Thomas d'Aquin* (18 juillet 1323), in *Mélanges thomistes*, cit., pp. 1-48.
Id., *Thomas d'Aquin, novice Prêcheur* (1244-46), « Revue Thomiste », 7 (1924), pp. 243-67, 370-90, 529-47; 8 (1925), pp. 3-24, 222-49, 393-416, 489-533.
Id., *Thomas d'Aquin lecteur à la Curie romaine. Chronologie du séjour*, in *Xenia Thomistica*, III (1925), pp. 9-40.
Grabmann M., *Die persönlichen Beziehungen des hl. Thomas von A.*, « Historisches Jahrbuch », LVII (1937), pp. 305-22.
Walz A., *San Tommaso d'Aquino. Studi biografici sul Dottore Angelico*, Edizioni Liturgiche, Roma 1945.
Id., *Thomas von Aquin*, Thomas Morus Verlag, Basel 1953.
Id., *Saint Thomas d'Aquin.* Adaptation française par P. Novarina, Publication Universitaires, Louvain-Béatrice Nauwelaerts, Paris 1962 (citato: Walz-Novarina).
Bourke V. J., *Aquinas' Search for Wisdom*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee 1965.

3. *Studi sull'autenticità, la tradizione manoscritta, la cronologia delle opere.*

De Rubeis Bern., *De gestis ac scriptis ac doctrina S. Thomae Aquinatis dissertationes criticae et apologeticae*, J. B. Pasquali, Venetiis 1750 (riprodotte nel I vol. dell'edizione leonina).
Uccelli P. A., *Dissertazione sopra gli scritti autografi di S. Tommaso d'A.*, Boniardi-Pogliani, Milano 1845.
Id., *Dei manoscritti di S. Tommaso e della necessità di consultarli per la nuova edizione delle sue opere*, « Civiltà Cattolica », 1854, pp. 278-92.
Id., *Di un codice autografo di S. Tommaso d'Aquino conservato nella Biblioteca Nazionale di Napoli*, estratto dal periodico « La Carità », 1862.

Id., *S. Thomae Aq.* [...] *Summae de Veritate catholicae fidei contra Gentiles quae supersunt ex codice autographo qui in Bibliotheca Vaticana asservatur* etc., Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae 1878.
Id., *S. Thomae Aq.* [...] *In Isaiam* [...] *in Boetium de Hebdomadibus et de Trinitate expositiones* [...]. *Omnia quae supersunt ex autographis, cetera vero ex optimis codicibus et editionibus*, Ex Typographia Poliglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae 1880.
Mandonnet P., *Des écrits authentiques de St. Thomas d'Aquin*, Imprimerie de l'Oeuvre de Saint Paul, Fribourg 1910[2].
Id., *La chronologie des Questions disputées de saint Thomas d'Aquin*, « Revue Thomiste », nouv. série I (1918), pp. 266-87, 341-71.
Grabmann M., *Indagini e scoperte intorno alla cronologia delle Quaestiones disputatae e Quodlibeta di S. Tommaso d'Aquino*, in *S. Tommaso d'Aquino*, Università Cattolica, cit., pp. 100-21.
Destrez J. B., *Les disputes quodlibétiques de S. Thomas d'après la tradition manuscrite*, in *Mélanges thomistes* cit., pp. 49-108.
Pelster F., *Zur Forschung nach den echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, « Philosophisches Jahrbuch », 36 (1923), pp. 36-49.
Kruitwagen B., *S. Thomas de Aquino Summa opusculorum anno circiter 1485 typis edita vulgati opusculorum textus princeps*, Le Saulchoir, Kain 1924.
Koch J., *Ueber die Reihenfolge der Quaestiones disputatae des hl. Thomas von Aquin*, « Philosophisches Jahrbuch », 37 (1924), pp. 359-67.
Pelster F., *Zur Datierung der Quaestio disputata De spiritualibus creaturis*, « Gregorianum », 6 (1925), pp. 231-47.
Mandonnet P., *Les Questions disputées de S. Thomas d'Aquin.* Introduzione a S. Thomae Aq., *Quaestiones disputatae*, Lehielleux, Paris 1925, vol. I, pp. 1-24.
Pelster F., *La Quaestio disputata de saint Thomas « De unione Verbi incarnati »*, in *Etudes sur Saint Thomas*, cit., pp. 198-245.
Mansion A., *Pour l'histoire du commentaire de saint Thomas sur la Métaphysique*, « Revue néoscolastique de philosophie », 26 (1925), pp. 279-95.

Mandonnet P., *S. Thomas d'Aquin créateur de la dispute quodlibétique*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques », 15 (1926), pp. 477-506; 16 (1927), pp. 5-38.
Pelster F., *Beiträge zur Chronologie der Quodlibeta der hl. Thomas von Aquin. I Die Quodlibeta 1-6*, « Gregorianum », 8 (1927), pp. 508-38.
Synave P., *Le catalogue officiel des oeuvres de saint Thomas d'Aquin. Critique, origine, valeur*, in AHMA, III (1928), pp. 25-103.
Castagnoli P., *Regesta thomistica. Saggio di cronologia della vita e scritti di S. Tommaso*, « Divus Thomas » (Piacenza), 30 (1927), pp. 704-24; 31 (1928), pp. 110-125; 249-68; 32 (1929), pp. 57-66; 444-58.
Mansion A., *Le commentaire de St. Thomas sur le De sensu et sensato d'Aristote. Utilisation d'Alexandre d'Aphrodise*, in *Mélanges Mandonnet*, cit., I, pp. 83-102.
Destrez J., *La lettre de saint Thomas d'Aquin dite Lettre au lecteur de Venise d'après la tradition manuscrite*, in *Mélanges Mandonnet*, cit., I, pp. 103-89.
Motte A. R., *La chronologie relative du quodl. VII et du Commentaire sur le IV^e livre des Sentences*, « Bulletin Thomiste », 1931, pp. 29-45.
Id., *La date extrème du commentaire de S. Thomas sur les Sentences*, ivi, 1931, pp. 49-61.
Rossi G. F., *L'autografo di San Tommaso del commento al III libro delle Sentenze*, « Divus Thomas » (Piacenza), 35 (1932), pp. 532-85.
Glorieux P., *Les Questions disputées de Saint Thomas et leur suite chronologique*, « Recherches de théologie ancienne et médiévale », 4 (1932), pp. 5-33.
Salman D., *Saint -Thomas et les traductions latines des Métaphysiques d'Aristote*, in AHMA, 7 (1932), pp. 85-120.
Destrez J., *Etudes critiques sur les oeuvres de Saint Thomas d'Aquin d'après la tradition manuscrite*, Vrin, Paris 1933.
Pelster F., *Die Uebersetzungen der Aristotelischen Metaphysik in den Werken des hl. Thomas von Aquin*, « Gregorianum », 16 (1935), pp. 325-48, 531-61; 17 (1936), pp. 377-406.
Grabmann M., *Hilfsmittel des Thomasstudium aus alter Zeit (Abbreviationes, Concordantiae, Tabulae)*, in *Mittelalterliches Geistesleben*, II, M. Hueber, München 1936, pp. 424-89.

Meersseman G., *Laurentii Pignon Catalogi et Chronica*, Santa Sabina, Roma 1936.
Keeler L. W., *History of the Editions of St. Thomas's « De unitate intellectus »*, « Gregorianum », 17 (1936), pp. 53-81.
Id., *The Vulgate Text of S. Thomas' Commentary on the Ethics*, ivi, pp. 413-36.
Hayen A., *S. Thomas a-t-il édité deux fois son Commentaire sur le livre des Sentences?*, « Recherches de théologie ancienne et médiévale », 9 (1937), pp. 219-36 (e rec. di A. Dondaine, « Bulletin Thomiste », 1940-42, pp. 100-8).
Glorieux P., *Pour une chronologie de la Somme*, « Mélanges de science religieuse », 2 (1945), pp. 59-98.
Pelster F., *Literarhistorische Probleme der Quodlibeta des hl. Thomas von A.*, « Gregorianum », 28 (1947), pp. 78-100; 29 (1948), pp. 62-87.
Mansion A., *Date de quelques commentaires de Saint Thomas sur Aristote (De interpretatione, De anima, Metaphysica)*, in *Studia Mediaevalia* (Miscellanea R. J. Martin), De Tempel, Bruges 1948, pp. 271-87.
Grabmann M., *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, « Beiträge », XXII, 1-2, 1949.
Verbeke G., *La date du commentaire de S. Thomas sur l'Ethique à Nicomaque*, in « Revue philosophique de Louvain », 47 (1949), pp. 203-20.
Pelster F., *Neuere Forschungen über die Aristotelesübersetzungen des 12. und 13. Jahrhunderts*, « Gregorianum », 30 (1949), pp. 46-77.
Glorieux P., *Essai sur les Commentaires scripturaires de Saint Thomas et leur chronologie*, « Recherches de théologie ancienne et médiévale », 17 (1950), pp. 237-266.
Gauthier R. A., *La date du commentaire de saint Thomas sur l'Ethique à Nicomaque*, ivi, 18 (1951), pp. 66-105.
Mansion A., *Autour de la date du commentaire de saint Thomas sur l'Ethique à Nicomaque*, « Revue philosophique de Louvain », 50 (1952), pp. 54-9.
Verbeke G., *Note sur la date du commentaire de saint Thomas au De anima d'Aristote*, ivi, pp. 56-63.
Rossi G. F., *Il Codice Paris Nat. Lat. 14546 con gli*

Opuscoli di S. Tommaso, « Divus Thomas » (Piacenza), 54 (1951), pp. 289-333; 55 (1952), pp. 16-33, 196-219.
Id., *Gli opuscoli di san Tommaso d'Aquino. Criteri per conoscerne l'autenticità*, ivi, 56 (1953), pp. 211-36, 362-90.
Id., *Antiche e nuove edizioni degli opuscoli di San Tommaso d'Aquino e il problema della loro autenticità*, Collegio Alberoni, Piacenza 1955.
Von Gunten F., *Gibt es eine zweite Redaktion des Sentenzenkommentar des hl. Thomas von Aq.?*, « Freiburger Zeitschrift für Philos. u. Theol. », 3 (1956), pp. 137-68.
Pattin A., *Bijdrage tot de Kronologie van St. Thomas werken*, « Tijdschr. voor Philosophie », 19 (1957), pp. 477-502.
Dondaine A., *Secrétaires de Saint Thomas*, S. Sabina, Editori di S. Tommaso, Roma 1956.
Gils P. M., *Textes inédits de Saint Thomas: Les premières rédactions du Scriptum super Tertio Sententiarum*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques », 45 (1961), pp. 201-28; 46 (1962), pp. 409-44, 609-28.
Geiger L. B., *Les rédactions successives du Contra Gentiles, l. I, c. 53 d'après l'autographe*, in *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*, cit., pp. 221-40.
Pelzer A., *Etudes d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale*, Publications Universitaires, Louvain-Béatrice Nauwealerts, Paris 1964; contiene fra l'altro: *Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque recueilli et rédigé par Saint Thomas d'Aquin*, pp. 272-35 (1922); *L'édition leonine de la Somme contre les Gentils*, pp 336-68 (1920); *Les autographes de S. Thomas d'Aquin à la Bibliothèque Vaticane*, pp. 369-376 (1955).
Dondaine H. F., *Le Super Politicam de saint Thomas. Tradition manuscrite et imprimée*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques », 48 (1964), pp. 585-602.
Dondaine A. e Bataillon L. J., *Le commentaire de saint Thomas sur les Météores*, « Archivum Fratrum Praedicatorum », 36 (1966), pp. 81-152.
Dondaine H. F. e Shooner H. V., *Codices manuscripti*

operum Thomae de Aquino, t. I, Commissio Leonina ad Sanctae Sabinae, Roma 1967.

4. *Ambiente culturale.*

Grabmann M., *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts*, « Beiträge », XVII, 5-6, 1916.
Gilson E., *Etudes de philosophie médiévale*, Publications de la Faculté des Lettres de l'Université, Strasbourg 1921.
Théry G., *Autour du décret de 1210: I.. David de Dinant. Etude sur son panthéisme matérialiste. II. Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique*, 2 voll., Le Saulchoir, Kain 1925-26.
Chenu M. D., *La théologie comme science au XIII^{e} siècle*, AHMA, II (1927), pp. 37-71; Vrin, Paris 1943^{2}.
Gorce M. M., *La lutte « contra Gentiles » à Paris au XIII^{e} siècle*, in *Mélanges Mandonnet*, cit., I, pp. 223-243.
Théry G., *L'augustinisme médiéval et le problème de l'unité de la forme substantielle*, in *Acta Hebdomadae augustinianae-thomisticae* cit. (1931), pp. 140-200.
Gorce M. M., *L'essor de la Pensée au Moyen Age. Albert le Grand, Thomas d'Aquin*, Letouzey et Ané, Paris 1933.
Glorieux P., *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^{e} siècle*, 2 voll., Vrin, Paris 1933-34.
De Vaux R., *Notes et textes sur l'avicennisme latin*, Vrin, Paris 1934.
Glorieux P., *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, 2 voll., Vrin, Paris 1925-35.
Franceschini E., *Aristotele nel medioevo latino*, in *Atti del IX Congresso nazionale di filosofia*, CEDAM, Padova 1935, pp. 189-207.
Salman D., *Note sur la première influence d'Averroès*, « Revue néoscolastique de philosophie », 40 (1937), pp. 203-12.
Grabmann M., *Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudium im Mittelalter*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Phil.-Hist. Abteilung, München 1939.

Van Steenberghen F., *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites. I: Les oeuvres inédites, II: Siger dans l'histoire de l'aristotélisme*, Editions de l'Institut Supérieur de philosophie, Louvain 1931-42.
Goichon A. M., *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Maisonneuve, Paris 1944.
Masnovo A., *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso d'Aquino*, 3 voll., Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, Milano 1930-45.
Zavalloni R., *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1951.
Grabmann M., *Mittelalterliches Geistesleben*, 3 voll., Hueber, München 1926, 1936, 1956 (saranno indicati i singoli contributi riguardanti Tommaso d'Aquino).
Chenu M. D., *La théologie au XII^e siècle*, Vrin, Paris 1957.
Nardi B., *Studi di filosofia medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1960 (contengono, tra l'altro: *Alberto Magno e S. Tommaso*, pp. 103-17; *Anima e corpo nel pensiero di S. Tommaso*, pp. 163-91; *Individualità e immortalità nell'averroismo e nel tomismo*, pp. 209-22).
Van Steenberghen F., *La philosophie au XIII^e siècle*, Publications Universitaires, Louvain-Nauwelaerts, Paris 1966.

5. *Profili.*

Grabmann M., *Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt*, Kösel und Pustet, München 1912, 1949[8]; trad. it. Vita e Pensiero, Milano 1919, 1940[3].
Forest A., *Saint Thomas d'Aquin*, Mellottée, Paris 1923.
Grabmann M., *Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin*, Theatinerverlag, München 1924; III ed. Paulusverlag, Freiburg (Schweiz) 1949.
Buonaiuti E., *Tommaso d'Aquino*, « Profili », Formiggini, Roma 1924.
Chiocchetti E., *San Tommaso*, Athena, Milano 1925.
De Bruyne E., *S. Thomas d'Aquin. Le milieu, l'homme, la vision du monde*, Ed. de la Cité chrétienne, Bruxel-les-Beauchesne, Paris 1928.

Hoogveld J. H. E., *Inleiding tot leven en leer van S. Thomas van Aquino*, Dekker en v. d. Vegt, Nimega-Utrecht 1929[2].
D'Arcy M. C., *Thomas Aquinas*, E. Benn, London 1930.
Maritain J., *Le Docteur Angélique*, Desclée De Brouwer, Paris 1930; trad. it. Ed. Cristiane, Siena 1936.
Sertillanges A. D., *Saint Thomas d'Aquin*, Flammarion, Paris 1931; trad. it. Morcelliana, Brescia 1932.
Chesterton G. K., *St. Thomas Aquinas*, Hodder and Stoughton, London 1933; trad. it. Marzocco, Firenze 1949.
Thonnard F. J., *Saint Thomas d'Aquin*, Bonne Presse, Paris 1933.
Wébert J., *Saint Thomas d'Aquin, le génie de l'ordre*, Denoël et Steele, Paris 1934.
Cresson A., *S. Thomas d'A. Sa vie, son oeuvre, sa philosophie*, PUF, Paris 1942.
Maresca M., *Tommaso d'Aquino e la Scolastica*, Garzanti, Milano 1943.
Glorieux P., *Un maître polémiste: Thomas d'Aquin*, « Mélanges de science religieuse », 5 (1948), pp. 153-174.
Gillet S. M., *Thomas d'Aquin*, Dunod, Paris 1952.
Calori A. L., *Tomas de Aquino, la luz de Paris*, Editorial Difusion, Buenos Aires 1952.
Chenu M. D., *St. Thomas d'Aquin et la théologie*, Editions du Seuil, Paris 1959.
Breton S., *Saint Thomas d'Aquin. Présentation, choix de textes, bibliographie*, Seghers, Paris 1965.
Saint Thomas d'Aquin. L'homme chrétien. Textes choisis, traduits et présentés par A. I. Mennessier, Les Editions du Cerf, Parigi 1965.

6. *Il pensiero filosofico.*

a) Il pensiero filosofico in generale

Touron A., *La vie de St. Thomas avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages*, Gessey et Bordolet, Paris 1740.
Werner K., *Der hl. Thomas von A.*, 3 voll., J. Manz, Regensburg 1858-59.
Kleutgen J., *Die Philosophie der Vorzeit*, Theissing, Münster 1860-63; trad. it. Roma 1866-68.

Cornoldi G. M., *La filosofia scolastica speculativa di S. Tommaso d'Aquino*, Mareggiani, Bologna 1881.

Del Prado N., *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Typis Divus Thomas, Friburgi Helvetiorum 1899.

Rousselot P., *L'intellectualisme de Saint Thomas*, I ed. Alcan, Paris 1908; III ed. Beauchesne, Paris 1936.

Sertillanges A. D., *S. Thomas d'Aquin*, Alcan, Paris 1910; II ed. col titolo *La philosophie de St. Thomas d'Aquin*, 2 voll., Aubier, Paris 1940; trad. it. Edizioni Paoline, Roma 1957.

Rolfes E., *Die Philosophie von Thomas von Aquin*, Meiner, Leipzig 1920.

Gilson E., *Le thomisme*, Vrin, Paris 1922, 1965[6].

Masnovo A., *La novità di S. Tommaso d'Aquino*, in *S. Tommaso d'Aquino*, Università Cattolica, Milano 1923, pp. 41-50.

Olgiati F., *L'anima di San Tommaso*, Vita e Pensiero, Milano 1923.

Rougier L., *La scolastique et le thomisme*, Gauthier-Villars, Paris 1925.

Gilson E., *L'humanisme de S. Thomas d'Aquin*, in *Atti del quinto Congresso internazionale di filosofia*, Napoli 5-9 maggio 1924, Perrella, Napoli 1926, pp. 976-989.

De Guibert J., *Les Doublets de saint Thomas d'Aquin*, Beauchesne, Paris 1926.

Hessen J., *Die Weltanschauung des Thomas von Aquin*, Strecker, Stuttgart 1926.

Simon P., *Thomas von Aquin und die Scholastik*, Reinhardt, München 1927.

Sertillanges A. D., *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Bloud e Gay, Paris 1928.

Maritain J., *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1932.

Horvath A., *La sintesi scientifica di S. Tommaso d'Aquino*, Marietti, Torino 1932.

Manser G., *Das Wesen des Thomismus*, I ed. 1932, III. ed. Paulusverlag, Freiburg i. Schw. 1949.

Saitta G., *Il carattere della filosofia tomistica*, Sansoni, Firenze 1934.

Masnovo A., *Il significato storico di S. Tommaso d'Aquino* (1934), in *S. Agostino e S. Tommaso*, Vita e Pensiero, Milano 1950[2], pp. 1-37.

Meyer H., *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*, Hanstein, Bonn 1938; II ed. Schöning, Paderborn 1961.

Walz A., Gagnebet M. R., Garrigou-Lagrange R., Gillon L. B., Spicq C., G. Genen, voce *Thomas d'Aquin*, in *Dictionnaire de Théologie catholique*, Letouzey et Ané, Paris 1909-50, 15, I (1946), coll. 618-761.

Garrigou-Lagrange R., *La synthèse thomiste*, Desclée De Brouwer, Paris 1946; trad. it., Queriniana, Brescia 1953.

Chenu M. D., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1950, 1954[2]; trad. it. LEF, Firenze 1953.

Pieper J., *Philosophia negativa. Zwei Versuche über Thomas von Aquin*, Kösel, München 1953.

Gilson E., *Christian Philosophy of St. Thomas*, Random House, New York 1956 (trad. di *Le thomisme* con una Appendice di Eschmann, *Catalogue of St. Thomas Works*).

Cilento V., *San Tommaso d'Aquino umanista*, « Rassegna di scienze filosofiche », 13 (1960), pp. 149-64.

Fabro C., *Breve introduzione al tomismo*, Desclée, Roma 1960 (riprende, ampliandola, la voce *Tommaso d'Aquino*, nell'*Enciclopedia Cattolica*).

Mondin B., *La filosofia dell'essere di S. Tommaso d'Aquino*, Herder, Roma 1964.

Grenet P., *Le thomisme*, PUF, Paris 1964.

Jugnet L., *La pensée de saint Thomas d'Aquin*, Bordas, Paris 1964.

Gregory T., *Sull'escatologia di Bonaventura e Tommaso d'Aquino*, « Studi medievali », 6 (1965), pp. 74-94.

Preller V., *Divine Science and the Science of God. A Reformulation of Thomas Aquinas*, University Press, Princeton 1967.

Fabro C., *Esegesi tomistica*, Pont. Università Lateranense, Roma 1969.

Weisheipl J. A., *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought and Work,* Doubleday, New York 1974.

Copleston F. Ch., *Aquinas,* Penguin Books, Drayton, Baltimore 1975.

Derisi O., *Santo Tomas de Aquino y la filosofia actual*, Universitas, Buenos Aires 1975.

Spiazzi R., *San Tommaso d'Aquino,* Nardini, Firenze 1975.

Mac Inerny R. M., *St. Thomas Aquinas*, Hall, Boston (Mass.) 1977.

b) Fonti

Durante J., *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, Alcan, Paris 1919.
Bardy G., *Notes sur les sources patristiques grecques de Saint Thomas dans la 1re partie de la Somme théologique*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques », 12 (1923), pp. 493-502.
Gilson E., *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, AHMA, I (1926-27), pp. 5-127.
Arnou R., *De quinque viis* [...] *apud antiquos Graecos et Arabes et Iudaeos praeformatis vel adumbratis textus selecti*, Pont. Università Gregoriana, Roma 1932.
De Corte M., *Thémistius et S. Thomas d'Aquin*, AHMA, VII (1933), pp. 47-84.
Garcia Llamas A., *Fuentes griegas y arabes del argumento de Santo Tomas tomado de la immaterialidad del conocimento para demonstrar la existencia del atributo de la ciencia en Dios*, Univ. S. Tomas, Manila 1935.
Koplowitz E. S., *Die Abhängigkeit Thomas von A. von R. Mose ben Maimon.*, Inaugural-Dissertation, Univ. Würzburg 1935.
Franceschini E., *San Tommaso e l'Etica nicomachea*, « Rivista di filosofia neoscolastica », XXVIII (1936), pp. 313-28.
Goichon A. M., *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, Desclée De Brouwer, Paris 1938.
Pegis A. C., *Saint Thomas and the Greeks*, The Marquette University Press, Milwaukee 1939.
Santeler J., *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des heiligen Thomas von Aquin*, F. Rauch, Innsbruck-Leipzig 1939.
Deman Th., *Socrate dans l'oeuvre de Saint Thomas d'Aquin*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques », 29 (1940), pp. 177-205.
Id., *Remarques critiques de S. Thomas sur Aristote interprète de Platon*, « Les sciences philosophiques et théologiques », I (1941-42), pp. 133-48.

Geenen G., *Saint Thomas et les Pères*, in *Dictionnaire de Théologie catholique*, 15 (1946), 738-61.
Grabmann M., *Guglielmo di Moerbeke O.P., il traduttore delle opere di Aristotele*, « Miscellanea Historiae Pontificiae », XI, Pont. Università Gregoriana, Roma 1946.
Rand E. K., *Cicero in the Courtroom of St. Thomas Aq.*, The Marquette University Press, Milwaukee 1946.
Waldmann M., *Thomas von Aquin un die « Mystische Theologie » des Pseudodionysius*, « Geist und Leben », 22 (1249), pp. 121-45.
Vansteenkiste C., *Procli Elementatio Theologica translata a Guilelmo de Moerbeke. Notae de methodo translationis*, « Tijdschrift voor Philos. », 14 (1952), pp. 503-46.
Id., *Avicenna-citaten bij S. Thomas*, ivi, 15 (1953), pp. 457-507.
Harasta K., *Die Bedeutung Maimuns für Thomas von A.*, « Judaica », 11 (1955), pp. 65-83.
Lobato A., *Avicena y Santo Tomás*, « Estudios Filosoficos », 4 (1955), pp. 45-80; 5 (1956), pp. 83-130, 511-51.
Henle R. J., *Saint Thomas and Platonism*, M. Nijhoff, The Hague 1956.
Verbeke G., *Ammonius et Saint Thomas*, « Revue philosophique de Louvain », 54 (1956), pp. 83-130.
Callus D. A., *Les sources de saint Thomas. Etat de la question*, in *Aristote et saint Thomas*, Publications Universitaires, Louvain-Nauwelaerts, Paris 1957, pp. 93-174.
Geiger L. B., *S. Thomas et la métaphysique d'Aristote*, ivi, pp. 175-220.
Thiry A., *Saint Thomas et la morale d'Aristote*, ivi, pp. 229-58.
Thémistius, *Commentaire sur le Traité de l'âme d'Aristote*, traduction de Guillaume de Moerbeke, ed. critique et étude sur l'utilisation du commentaire dans l'oeuvre de Saint Thomas par G. Verbeke, *Corpus latinum commentariorum in Arist. graecorum*, I, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1957.
Vansteenkiste C., *Il Liber de Causis negli scritti di San Tommaso*, « Angelicum », 35 (1958), pp. 325-74.
Guindon R., *Le « De sermone Domini in monte » de saint Augustin dans l'oeuvre de Saint Thomas d'Aquin*,

« Revue de l'Université d'Ottawa », 28 (1958), sect. spec. pp. 57-85.
De Contenson P., *S. Thomas et l'avicennisme latin*, « Re vue des sciences philosophiques et théologiques », 43 (1958), pp. 3-31.
Vansteenkiste C., *Autori arabi e giudei nell'opera di San Tommaso*, « Angelicum », 37 (1960), pp. 336-401.
Heath, Th. R., *Saint Thomas and the Aristotelian Metaphysics*, « New Scholasticism », 34 (1960), pp. 438-60.
Callus D. A., *San Tommaso d'Aquino e Sant'Alberto Magno*, « Angelicum », 37 (1960), pp. 133-61.
Doherty K. F., *St. Thomas and the Pseudo-Dionysian Symbol of Light*, « New Scholasticism », 34 (1960), pp. 170-89.
Ammonius, *Commentaire sur le « Peri hermeneias » d'Aristote*, traduction de Guillaume de Moerbeke. Ed. critique et étude sur l'utilisation du commentaire dans l'oeuvre de Saint Thomas par G. Verbeke, *Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum*, II, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1961.
Brunner F., *Platonisme et Aristotélisme. La critique d'Ibn Gabirol par Saint Thomas d'A.*, Publications Universitaires, Louvain-Nauwelaerts, Paris 1965.
Philopon J., *Commentaire sur le « De anima » d'Aristote*, traduction de Guillaume de Moerbeke, édition critique avec une introduction sur la psychologie de Philopon par. G. Verbeke, *Corpus latinum comment. in Arist. graecorum*, III, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1966.
Kremer K., *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, R. J. Brill, Leiden 1966.
Avicenna Latinus, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet, Introduction par G. Verbeke, Editions Orientalistes, Louvain-E. J. Brill, Leiden 1968.
Weber E. H., *Dialogue et discussions entre Saint Bonaventure et Saint Thomas d'Aquin à Paris,* Vrin, Paris 1974.
Faucon P., *Aspects néoplatoniciens de la doctrine de saint Thomas d'Aquin,* Champion, Lille-Paris 1975.

c) Studi su singole opere

Masnovo A., *Introduzione alla Somma teologica di S. Tommaso d'A.*, SEI, Torino 1918; II ed. La Scuola, Brescia 1945.
Grabmann M., *Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin*, Herder, Freiburg 1919; trad. it. Vita e Pensiero, Milano 1930.
Id., *Die Aristoteleskommentare des hl. Thomas von Aquin*, in *Mittelalterliches Geistesleben*, I, cit., pp. 266-314.
Id., *Commentatio historica in prologum Summae theologicae*, « Angelicum », 3 (1926), pp. 146-65.
Feder A., *Des Aquinaten Kommentar zu Pseudo-Dionysius « De divinis nominibus »*, « Scholastik », I (1926), pp. 321-51.
Chenu M. D., *Les réponses de S. Thomas et de Kilwardby à la consultation de Jean de Verceil*, in *Mélanges Mandonnet*, cit., I, pp. 191-222.
Glorieux P., *Le « Contra impugnantes » de Saint Thomas. Ses sources, son plan*, ivi, pp. 51-81.
Schneider W., *Die « Quaestiones disputatae De Veritate » des Thomas von Aquin in ihrer philosophiegeschichtlichen Beziehung zu Augustinus*, « Beiträge », XXVIII, 3, 1930.
Castagnoli P., *I commenti di San Tommaso ai « Libri Naturales » di Aristotele*, « Divus Thomas » (Piacenza), 34 (1931), pp. 261-83.
Bouyges M., *L'idée génératrice du « De Potentia » de S. Thomas*, « Revue de Philosophie », 31 (1931), pp. 113-31, 247-68.
Guzzo A., *La Summa contra Gentiles*, Edizioni de L'Erma, Torino 1931.
Pègues Th., *Commentaire français littéral de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin*, 21 voll., Privat, Toulouse-Téqui, Paris 1907-32.
Laubenthal R., *Das Verhältnis des hl. Thomas von A. zu den Arabern in seinem Physikkommentar*, Inaugural-Dissertation, Univ. Würzburg 1933.
Grabmann M., *De commentariis in opusculum S. Thomae Aq. De ente et essentia*, in « Acta Pontificiae Academiae Romanae », 1938, pp. 7-20.
Chenu M. D., *Le plan de la Somme théologique de S. Thomas*, « Revue Thomiste », 45 (1939), pp. 93-107.

Goheen J., *The Problem of Matter and Form in the « De ente et essentia » of Thomas Aquinas*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1939.
Verbeke G., *Les sources et la chronologie du commentaire de St. Thomas d'A. au De Anima d'Aristote*, « Revue philosophique de Louvain », 45 (1947), pp. 314-38.
Zedler B. H., *Saint Thomas and Avicenna in the « De potentia Dei »*, « Traditio », 6 (1948), pp. 105-59.
Jaffa H. V., *Thomism and Aristotelianism. A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*, University of Chicago Press 1952.
Gauthier R. A., *Les « Articuli in quibus frater Thomas melius in Summa quam in Scriptis »*, Introduction et texte, « Recherches de théologie ancienne et médiévale », 19 (1952), pp. 271-326.
Di Vona P., *Forma ed atto di essere nel « De ente et essentia » di S. Tommaso d'Aquino*, « Acme », 7 (1954), pp. 107-42.
Verbeke G., *Thémistius et le « De unitate intellectus » de saint Thomas*, « Revue philosophique de Louvain », 53 (1955), pp. 141-64.
Cardoletti P., *Analisi logica del linguaggio e costruzione metafisica nel « De ente et essentia » di San Tommaso d'A.*, in *Miscellanea A. Gazzana*, Marzorati, Milano 1960, II, pp. 51-111.
Lafont G., *Structure et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'A.*, Desclée De Brouwer, Paris 1961.
Gauthier R. A., *Introduction historique a Saint Thomas d'Aquin, Summa contra Gentiles*, trad. R. Bernier et M. Corvez, Lethielleux, Paris 1961.
Audet Th., *Approches historiques de la Summa theologiae*, « Études d'histoire littéraire et doctrinale », III série, Publications de l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal, 1962, pp. 7-29.
Biffi I., *Una recente e discussa introduzione alla « Summa contra Gentiles » di S. Tommaso*, « La Scuola Cattolica », 91 (1963), Suppl. bibl. n. 1, pp. 42-58.
Id., *Un bilancio delle recenti discussioni sul piano della « Summa theologiae » di S. Tommaso*, ivi, pp. 147-326.
Gajano A., *Il problema della metafisica come scienza nel Commento di S. Tommaso d'Aquino alla Metafisica di Aristotele*, « Studi Medievali », 5 (1964), pp. 793-819.

Doig J. C., *Science première et science universelle dans le Commentaire de la metaphysique de saint Thomas d'A.*, « Revue philosophique de Louvain », 63 (1965), pp. 41-96.
Deninger J. G., *Platonische Elemente in Thomas von A. Opusculum De ente et essentia*, in *Parousia* (Miscellanea Hirschberger), Minerva, Frankfurt 1965, pp. 377-91.
Marc P., *Introductio a S. Thomae Aq. « Liber de Veritate Catholicae Fidei [...] qui dicitur Summa contra Gentiles »*, Marietti, Torino 1967.
Decloux S., *Temps, Dieu, Liberté dans les Commentaires Aristotéliciens de Saint Thomas d'Aquin*, Desclée De Brouwer, Bruges 1967.
Doig J. C., *Aquinas on Metaphysics. A historico-doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, M. Nijhoff, The Hague 1972.

d) Teoria della conoscenza, logica, metodologia, filosofia del linguaggio

Blanche F. A., *La théorie de l'abstraction chez S. Thomas*, in *Mélanges Thomistes*, cit., pp. 237-51.
Roland-Gosselin M. D., *La théorie thomiste de l'erreur*, ivi, pp. 253-74.
Grabmann M., *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin*, Aschendorff, Münster 1924.
Id., *Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin*, Augsburg 1925; trad. it. Studio Domenicano, Bologna 1931.
Boyer C., *Réflexions sur la connaissance sensible selon S. Thomas*, in *Etudes sur S. Thomas*, cit., pp. 97-116.
Noël L., *Notes d'epistémologie thomiste*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1925.
Blanche F. A., *Le vocabulaire de l'argumentation et la structure de l'article dans les ouvrages de Saint Thomas*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques », 14 (1925), pp. 167-87.
Maréchal J., *Le point de départ de la métaphysique*, cahier I: *De l'antiquité à la fin du Moyen Age* (1922), 1944[3]; cahier V: *Le Thomisme devant la critique de la connaissance* (1926), Desclée De Brouwer, Bruges 1949[2].

Sladeczek F., *Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, « Scholastik », 1 (1926), pp. 184-215.
Romeyer B., *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*, « Archives de Philosophie », VI, 2, Beauchesne, Paris 1928, 1932[2].
De Tonquedec J., *Les principes de la philosophie thomiste. La critique de la connaissance*, Beauchesne, Paris 1929.
Synave P., O.P., *La révélation des vérités divines naturelles d'après saint Thomas d'Aquin*, in *Mélanges Mandonnet*, cit., pp. 327-70.
Blanche F. A., *Sur la langue technique de S. Thomas d'Aquin*, « Revue de Philosophie », 30 (1930), pp. 7-30.
Roland-Gosselin M. D., *Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie thomiste?*, in *Philosophia Perennis* (Miscellanea Geyser), Habbel, Regensburg 1930, pp. 709-30.
Simonin H. D., *L'identité de l'intellect et de l'intelligible dans l'acte d'intellection*, « Angelicum », 7 (1930), pp. 218-48.
Id. *Immatérialité et intellection*, « Angelicum », 7 (1930), pp. 460-86.
Id., *La notion d'« intentio » dans l'oeuvre de S. Thomas d'Aquin*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques », 19 (1930), pp. 445-63.
Id., *Connaissance et similitude*, ivi, 20 (1931), pp. 293-303.
Wilpert P., *Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin*, « Beiträge », XXX, 3, 1931.
Hufnagel A., *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*, Aschendorff, Münster 1932.
Roland-Gosselin M. D., *Essai d'une étude critique de la connaissance*, Vrin, Paris 1932.
Adamczyk St., *De obiecto formali intellectus nostri secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis*, Pont. Università Gregoriana, Roma 1933.
Stolz A., *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin*, Herder, Roma 1933.
Siewerth G., *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. I: Die sinnliche Erkenntnis*, Oldenburg, München 1933.
Keeler L. W., *St. Thomas Doctrine regarding Error*, «New Scholasticism », 7 (193), pp. 26-57.

Grabmann M., *Il concetto di scienza secondo S. Tommaso d'Aquino*, « Rivista di filosofia neoscolastica », 26 (1934), pp. 127-55.
Zamboni G., *La gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino*, Tipogr. Veronese, Verona 1934.
Meyer H., *Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin*, Druck der Fuldaer Aktiendruckerei, Fulda 1934.
De Vries J., *Zielsicherheit der Natur und Gewissheit der Erkenntnis. Zur Problematik von « De Veritate » I, 9*, « Scholastik », 10 (1935), pp. 481-507; 11 (1936), pp. 52-81.
Masnovo A., *Esegesi tomistica*, « Rivista di filosofia neoscolastica », 27 (1935), pp. 329-37; 29 (1937), pp. 144-147.
Wilpert P., *Die Ausgestaltung der aristotelischen Lehre vom intellectus agens bei den griechischen Kommentatoren und der Scholastik des 13. Jahrhunderts*, in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters* (Miscellanea Grabmann), « Beiträge », Suppl. III, 1935, pp. 446-62.
Péghaire J., *Intellectus et ratio selon S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris-Ottawa 1936.
Manthey F., *Die Sprachphilosophie des hl. Thomas von Aquin und ihre Anwendung auf Probleme der Theologie*, F. Schöning, Paderborn 1937.
Warnach V., *Erkennen und Sprechen bei Thomas von Aquin*, « Divus Thomas », 15 (1937), pp. 189-228, 263-90; 16 (1938), pp. 161-96.
Rabeau G., *Species-Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1938.
Warnach V., *Das äussere Sprechen und seine Funktionen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, « Divus Thomas » (Fribourg), 16 (1938), pp. 393-419.
Rahner K., *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Rauch, Innsbruck-Leipzig 1939.
Bochenski I. M., *Sancti Thomae Aq. de modalibus opusculum et doctrina*, « Angelicum », 17 (1940), pp. 180-218.
Hayen A., *L'intentionnel dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin*, L'Edition Universelle, Bruxelles-Desclée De Brouwer, Paris 1942; II ed. col titolo *L'intentionnel selon Saint Thomas*, Desclée De Brouwer, Bruges 1954.

Grabmann M., *La conoscenza scientifica della verità sotto l'aspetto etico secondo S. Tommaso d'A.*, « Rivista di filosofia neoscolastica », 25 (1943), pp. 139-52.
Tomatis G., *De habitu principiorum. Inquisitio in habitum principiorum tum ordinis speculativi tum practici secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis*, Società S. Paolo, Alba 1943.
Hoenen P., *La théorie du jugement d'après S. Thomas d'Aquin*, Università Gregoriana, Roma 1946.
Geiger L. B., *Abstraction et séparation d'après S. Thomas*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques », 36 (1947), pp. 3-40 (anche in Geiger L. B., *Philosophie et spiritualité*, Editions du Cerf, Paris 1963, I, pp. 87-124).
Grabmann M., *Die theologische Erkenntnis-und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift « In Boethium De Trinitate »*, Paulusverlag, Freiburg i. Schw. 1948.
Degl'Innocenti H., *De natura sensationis iuxta Sanctum Thomam*, « Doctor Communis », 1 (1948), pp. 374-409.
Verbeke G., *Le développement de la connaissance humaine d'après saint Thomas*, « Revue philosophique de Louvain », 47 (1949), pp. 437-57.
Isaac J., *La notion de dialectique chez saint Thomas*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques », 34 (1950), pp. 481-506.
Ryan E. J., *The Role of the « sensus communis » in the Psychology of St. Thomas A.*, The Messenger Press, Carthagena (Ohio) 1951.
Lanna D., *La teoria della conoscenza in S. Tommaso d'Aquino*, Istituto della Stampa, Napoli 1952².
Klubertanz G. P., *The Discoursive Power (Vis cogitativa)*, The Messenger Press, Carthagena (Ohio) 1952.
Id., *St. Thomas and the Knowledge of the Singular*, « New Scholasticism », 26 (1952), pp. 135-66.
Van Riet G., *La théorie thomiste de la sensation externe*, « Revue philosophique de Louvain », 51 (1953), pp. 374-408.
Bogliolo L., *Saggio sulla metafisica tomistica del conoscere*, « Salesianum », 17 (1955), pp. 3-57.
Persson P. E., *Sacra doctrina. En studie till förhällandet mellan ratio och revelatio i Thomas av Aquino teologi*, Gleerup, Lund 1957.

Stock M., *Sense Consciousness according to St. Thomas*, « The Thomist », 21 (1958), pp. 415-86.
Habbel I., *Die Sachverhaltsproblematik in der Phänomenologie und bei Thomas von Aquin*, Habbel, Regensburg 1959.
Conway P. e Ashley B., *The Liberal Arts in St. Thomas Aquinas*, « The Thomist », 22 (1959), pp. 460-532.
Cardoletti P., *L'analisi del linguaggio come metodo dell'indagine metafisica in S. Tommaso d'Aq.*, Aloisianum, Gallarate 1960.
Chênevert J., *Le verbum dans le Commentaire sur les Sentences de Saint Thomas*, « Sciences ecclésiastiques », 13 (1961), pp. 191-223, 359-90.
Cunnigham F. A., *Speculative Grammar in St. Thomas Aq.*, « Laval Théologique et Philosophique », 17 (1961), pp. 76-86.
Guil Blanes F., *La doctrina tomista de la abstracción*, « Anales de la Universidad Hispalense », 22 (1961), pp. 53-106.
Heilmler A. M., *Die Bedeutung der Intentionalität im Bereich des Seins nach Thomas von A.*, Triltsch, Würzburg 1962.
Poelman N., *Het intellectus agens in de werken van St. Thomas*, « Tijdschr. Filos. », 24 (1962), pp. 123-78.
Oeing Hanhoff L., *Wesen und Formen der Abstraktion nach Thomas von Aquin*, « Philos. Jahrbuch », 71 (1963), pp. 14-37.
Neumann S., *Gegenstand und Methode der theoretischen Wissenschaften nach Thomas von A. aufgrund der Expositio super librum Boethii de Trinitate*, « Beiträge », XLI, 2, 1965.
Dhavamony M., *Subjectivity and Knowledge in the Philosophy of St. Thomas Aq.*, Università Gregoriana, Roma 1965.
Mahr K. H., *Verbum humanum. Beiträge zu einer Sprachphilosophie bei Thomas von Aquin*, Inaugural-Diss. Universität München, Würzburg (senza indicaz. di editore) 1965.
Schmidt R. W., *The Domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas*, M. Nijhoff, The Hague 1966.
Lonergan B., *Verbum. Word and Idea in Aquinas*, University Press, Notre Dame (Indiana) 1967 (trad. franc. *La notion de Verbe dans les écrits de saint Thomas*, Beauchesne, Paris 1967).

Garceau B., « *Judicium* ». *Vocabulaire, sources, doctrine de Saint Thomas d'Aquin*, Institut d'Etudes médiévales, Montréal-Vrin, Paris 1968.
Allegro C., *Il metodo e il pensiero di S. Tommaso d'Aquino,* Città Nuova, Roma 1978.

e) Metafisica generale

Blanche F. A., *La notion d'analogie dans la philosophie de S. Thomas*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques », 10 (1921), pp. 169-93.
Ramirez J., *De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam*, « La Ciencia tomista », 13 (1921), pp. 20-40, 195-214, 337-57; 14 (1922), pp. 17-38.
Grabmann M., *Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustratur* (1924), in *Mittelalterliches Geistesleben*, cit., I, pp. 328-431.
Wébert J., *Essai de métaphysique thomiste*, Desclée, Paris 1927.
Habbel J., *Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin*, Habbel, Regensburg 1928.
Sladeczek F. M., *Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach Thomas von Aquin*, « Scholastik », V (1930), pp. 192-209, 523-50.
Penido M. T. L., *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Vrin, Paris 1931.
Pieper J., *Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas von Aquin*, Helios Verlag, Münster i. W. 1931.
Chossat M., *L'averroïsme de S. Thomas. Notes sur la distinction d'essence et d'existence à la fin du XIII^e siècle*, « Archives de philosophie », IX, 3, pp. 130-77, Beauchesne, Paris 1932.
Gickler D. M., *Die Einheit im Weltbild des hl. Thomas von Aquin*, Albertus Magnus Verlag, Vechta in Oldenburg 1933.
Marc A., *L'idée d'être chez S. Thomas et dans la scolastique postérieure*, « Archives de philosophie », X, 1, Beauchesne, Paris 1933.
Manser G. M., *Das thomistische Individuationsprinzip*, « Divus Thomas » (Fribourg), 12 (1934), pp. 221-27, 279-300.
Marling J. M., *The Order of Nature in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, The Catholic University of America, Washington 1934.
Brusotti P., *L'analogia di attribuzione e la conoscenza della natura di Dio*, « Rivista di filosofia neoscolastica », 27 (1935), pp. 31-66.
Van Steenberghen F., *La composition constitutive de l'être fini*, « Revue néoscolastique de philosophie », 41 (1938), pp. 489-518.
Descoqs P., *Sur la division de l'être en acte et en puissance d'après St. Thomas*, « Revue de philosophie », 38 (1938), pp. 410-29.
Id., *Nouvelles précisions*, ivi, 39 (1939), pp. 233-52, 361-70.
Fabro C., *Circa la divisione dell'essere in atto e potenza secondo S. Tommaso*, « Divus Thomas » (Piacenza), 42 (1939), pp. 529-52.
Id., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1939; II ed. SEI, Torino 1950.
Id., *Un itinéraire de S. Thomas; l'établissement de la distinction réelle entre essence et existence*, « Revue de philosophie », 39 (1939), pp 285-310.
Berto V. A., *Sur la composition d'acte et de puissance dans les créatures*, ivi, pp. 106-21.
Sandoz, A., *Sur la division de l'être en acte et puissance d'après Saint Thomas*, ivi, 40 (1940), pp. 53-76.
Geiger L. B., *La participation dans la philosophie de Saint Thomas*, Vrin, Paris 1942.
Degl'Innocenti U., *Il pensiero di San Tommaso sul principio d'individuazione*, « Divus Thomas » (Piacenza), 45 (1942), pp. 35-81.
Maritain J., *Saint Thomas and the Problem of Evil*, The Marquette University Press, Milwaukee 1942.
De Finance J., *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, Beauchesne, Paris 1945 (II ed. Università Gregoriana, Roma 1960).
De Coursey M. E., *The Theory of Evil in the Metaphysics of St. Thomas*, Catholic University Press, Washington 1948.
Busa R., *La terminologia tomistica dell'interiorità. Saggi di metodo per un'interpretazione della metafisica della presenza*, Bocca, Milano 1949.
Krempel A., *La doctrine de la relation chez Saint Thomas*, Vrin, Paris 1952.

Lyttkens H., *The Analogy between God and the World. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas Aquinas*, Almqviste und Wicksells, Uppsala 1952.
Oeing-Hanhoff L., *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aq.*, « Beiträge », XXXVII, 3, 1953.
Bobik J., *La doctrine de saint Thomas sur l'individuation des substances corporelles*, « Revue philosophique de Louvain », 51 (1953), pp. 5-41.
Girardi G., *Metafisica della causa esemplare in S. Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1954.
Vande Wiele J., *Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de Saint Thomas*, « Revue philosophique de Louvain », 52 (1954), pp. 521-71.
Wright J., *The Order of the Universe in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Università Gregoriana, Roma 1957.
Hayen A., *La communication de l'être d'après saint Thomas d'A.*, 2 voll., Desclée De Brouwer, Paris 1957-59.
Welte B., *Ueber das Böse. Eine thomistische Untersuchung*, Herder, Basel-Freiburg 1959.
Klubertanz G. P., *St. Thomas on Analogy*, Lojola University Press, Chicago 1960.
Fabro C., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1960.
Owens J., *Diversity and Community of Being in St. Thomas Aq.*, « Mediaeval Studies », 22 (1960), pp. 257-302.
McInerny R. M., *The Logic of Analogy. An Interpretation of St. Thomas*, M. Nijhoff, The Hague 1961.
Krenn K., *Vermittlung und Differenz. Vom Sinn des Seins in der Befindlichkeit der Partizipation beim hl. Thomas von Aquin*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1962.
Montagnes B., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires, Louvain-Nauwelaerts, Paris 1963.
Breton S., *L'idée de transcendental et la genèse des transcendentaux chez Saint Thomas d'Aquin*, in *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*, Desclée De Brouwer, Bruges 1963, pp. 45-74.
Berger H. H., *Der Partizipationsgedanke im Metaphysik-Kommentar des Thomas von Aquin*, « Vivarium », 1 (1963), pp. 115-40.
Klinger J., *Das Prinzip der Individuation bei Thomas von Aquin*, « Münsterschwarzacher Studien », II, Vier Turme Verlag, Münsterschwarzach 1964.
Den Ottolander P., *Deus immutabilis. Wijsgerige beschouweningen over onveranderlijkheid volgens [...] Seint Thomas en Karl Barth*, Van Gorcum, Assen 1965.
Owens J., *Quiddity and Real Distinction, in St. Thomas Aq.*, « Mediaeval Studies », 27 (1965), pp. 1-22.
Fabro C., *Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione*, in *Miscellanea Combes*, Pont. Università Lateranense, Roma 1967, vol. II, pp. 163-90.
Rassam J., *La métaphysique de Saint Thomas*, PUF, Paris 1968.
Courtes P. C., *L'être et le non-être selon Saint Thomas d'Aquin*, « Revue Thomiste », 74 (1966), pp. 575-610; 75 (1967), pp. 387-436.
Id., *L'Un selon Saint Thomas*, « Revue Thomiste », 76 (1968), pp. 198-239.
Id., *Participation et contingence selon Saint Thomas d'Aquin*, « Revue Thomiste », 77 (1969), pp. 201-35.
Ruello F., *La notion de vérité chez Saint Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin de 1243 à 1254*, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1969.
Chavannes H., *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, Les Editions du Cerf, Paris 1969.
Courtes P. C., *Cohérence de l'être et Premier Principe selon saint Thomas d'Aquin*, « Revue Thomiste », 78 (1970), pp. 387-423.

f) Teologia razionale

Grabmann M., *Der Genius der Schriften des hl. Thomas und die Gottesidee*, « Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie », 13 (1899), pp. 408-44.
Geny P., *A propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu*, « Revue de philosophie », 24 (1924), pp. 575-601.
Sertillanges A. D., *A propos des preuves de Dieu. La troisième « voie » thomiste*, ivi, 32 (1925), pp. 24-37.

Heris Ch. V., *La preuve de l'existence de Dieu par les vérités éternelles*, « Revue Thomiste », 9 (1926), pp. 330-41.
Rolfes E., *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles*, Steffen, Limburg (Lahn) 1927².
Lemaitre Ch., *La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres*, « Nouvelle revue théologiques », 1927, pp. 321-39, 436-68.
Bouyges M., *L'exégèse de la « tertia via » de St. Thomas*, « Revue de philosophie », 32 (1932), pp. 113-46.
Patterson R. L., *The Conception of God in the Philosophy of Aquinas*, Allend and Unwin, London 1933.
Paulus I., *Le caractère métaphysique des preuves thomistes de l'existence de Dieu*, AHMA, 9 (1934), pp. 143-53.
Motte A., *Théodicée et théologie chez Saint Thomas d'Aquin*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques », 26 (1937), pp. 5-26.
Horvath A. M., *Der thomistische Gottesbegriff*, Verlag Divus Thomas, Freiburg i. Schw. 1941; II ed. col titolo *Studien zum Gottesbegriff*, Paulusverlag, ivi 1954.
Muniz F. P., *La « quarta via » de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios*, « Revista de filosofia », 3 (1944), pp. 385-433; 4 (1945), pp. 49-101.
Donavan M. A., *The Henological Argument for the Existence of God in the Works of St. Thomas Aquinas*, Notre Dame (Indiana) 1946.
Van Steenberghen F., *Le problème de l'existence de Dieu dans le Scriptum super Sententiis de Saint Thomas*, in *Studia Mediaevalia* (Miscellanea Martin), De Tempel, Bruges 1948, pp. 331-50.
Bouyges M., *Pour l'interprétation des « quinque viae » de saint Thomas*, « Recherches de science religieuse », 36 (1949), pp. 593-601.
Holstein H., *L'origine aristotélicienne de la « tertia via » de saint Thomas*, « Revue philosophique de Louvain », 48 (1950), pp. 354-70.
Van Steenberghen F., *Le problème de l'existence de Dieu dans le « De ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin*, in *Mélanges De Ghellinck*, Duculot, Gembloux 1951, pp. 837-47.
Bryar W., *St. Thomas and the Existence of God*, Regnery, Chicago 1951.

Schillebeeck H., *Het niet-begrippelijk kenmoment in onze Godskennis volgens S. Thomas*, « Tijdschr. Philog. », 14 (1952), pp. 411-54.
Owens J., *The Conclusion of the prima via*, « Modern Schoolmann », 30 (1952-53), pp. 33-53, 109-21, 203-15.
Degl'Innocenti U., *La validità della « III via »*, « Doctor Communis », 7 (1954), pp. 41-70.
Sulle « cinque vie » di S. Tommaso, « Doctor Communis », 1-2 (1954), contiene: Winance E., *Le premier moteur: « prima via »*, pp. 4-27; Garrigou-Lagrange R., *La deuxième preuve de l'existence de Dieu*, pp. 28-40; Degl'Innocenti U., *La validità della « terza via »*, pp. 41-70; Fabro C., *Sviluppo, significato e valore della « IV via »*, pp. 71-109; Parente P., *La quinta via di S. Tommaso*, pp. 110-30.
Van Steenberghen F., *La démonstration de l'existence de Dieu par la finalité d'après les Quaestiones de Veritate de Saint Thomas d'A.*, in *Medioevo e Rinascimento* (Miscellanea Nardi), Sansoni, Firenze 1955, vol. II, pp. 715-31.
Id., *Le problème de l'existence de Dieu dans le commentaire de Thomas d'Aquin « In Boethium De Trinitate »*, in *Theologie in Geschichte* (Miscellanea Schmaus), Zink, München 1957, pp. 415-32.
De Couesnongle V., *Mesure et causalité dans la « quarta via »*, « Revue Thomiste », 58 (1958), pp. 244-84.
Salamucha J., *The Proof « ex motu » for the Existence of God. Logical Analysis of St. Thomas Argumenta*, « New Scholasticism », 32 (1958), pp. 334-72.
De La Trinité Ph., *Les cinq voies de S. Thomas d'Aquin*, « Divinitas », 1958, pp. 269-338.
Wolfson H. A., *St. Thomas on Divine Attributes*, in *Mélanges Gilson*, Pont. Inst. of Mediaeval Studies, Toronto-Vrin, Paris 1959, pp. 673-70.
Fernandez de Viana F., *La « quinta via » de Santo Tomás*, « Estudios filosoficos », 8 (1959), pp. 37-99.
Bonhoeffer Th., *Die Gotteslehre des Thomas von A. als Sprachproblem*, Mohr, Tübingen 1961.
Charlier L., *Les cinq voies de saint Thomas*, in *L'existence de Dieu*, Casterman, Paris 1961, pp. 191-227.
Gornall Th., *A Philosophy of God. The Element of Thomist Natural Theology*, Darton, London 1962.
Gilson E., *Prolegomènes à la Prima via*, AHMA, 30 (1963), pp. 53-70.

Pater Th. G., *The Question of the Validity of the tertia via*, « Studies in Philosophy and the History of Philosophy », 2 (1963), pp. 137-77.
Gilson E., *De la notion d'être divin dans la philosophie de saint Thomas d'A.*, in *De Deo* cit., I (1965), pp. 113-29.
Philippe M. D., *La troisième voie de S. Thomas*, « Doctor Communis », 1965, pp. 49-70.
Fabro C., *Il fondamento metafisico della IV via*, in *De Deo*, cit., I, 1965, pp. 49-70.
Masi R., *De prima via*, in *De Deo* cit., I, 1965, pp. 3-37.
Lotz J. B., *De secunda via S. Thomae Aq.*, ivi, II, 1966, pp. 19-32.
Guerard des Lauriers M., *La preuve de Dieu et les cinq voies*, Pont. Università Lateranense, Roma 1966.
Owens J., *Aquinas and the Proof from the Physics*, « Mediaeval Studies », 28 (1966), pp. 119-50.
Id., *The Starting Point of the Prima via*, « Franciscan Studies », 27 (1967), pp. 249-84.
Id., *Actuality in the « Prima via » of St. Thomas*, « Mediaeval Studies », 29 (1967), pp. 26-46.
Van Steenberghen F., *Le problème de l'existence de Dieu dans les questions disputés « De potentia Dei »*, « Pensamiento », 25 (1969), pp. 249-57.
Kenny A., *The Five Ways. St. Thomas A. Proofs of God's Existence*, Routledge and Kegan Paul, London 1969.
Van Steenberghen F., *Le problème de l'existence de Dieu dans le Commentaire de Saint Thomas sur la Physique d'Aristote*, « Sapientia », 26 (1971), pp. 163-72.
Id., *Le problème de l'existence de Dieu dans le « Compendium theologiae » de Saint Thomas*, in *Studia Mediaevalia P. Carolq Balic... dicata*, Antonianum, Roma 1971.
Corbin M., *Le chemin de la théologie chez Thomas D'Aquin*, Beauchesne, Paris 1974.
Genuyt F. M., *Vérité de l'être et affirmation de Dieu*, Essai sur la philosophie de St. Thomas, Vrin, Paris 1974.

g) Antropologia

Feldner G., *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen*, U. Moser, Graz 1890.

Grabmann M., *Die Lehre des hl. Thomas von der scintilla animae in ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik*, « Jahrbuch für Philosophie und spek. Theologie », 14 (1900), pp. 413-27.
Bender J. E., *The Relation between Moral Qualities and Intelligence according to St. Thomas Aquinas*, Catholic University of America, Washington 1924.
Masnovo A., *I primi contatti di San Tommaso con l'averroismo latino*, « Rivista di filosofia neoscolastica », 16 (1924), pp. 367-75; 17 (1925), pp. 43-55.
Schmid K., *Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften, nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, Verlag der Stiftsschule, Engelberg 1925.
Laporte J., *Le libre arbitre et l'attention selon S. Thomas*, « Revue de métaphysique et de morale », 38 (1931), pp. 61-73; 39 (1932), pp. 199-223; 41 (1934), pp. 25-57.
Chenu M. D., *La psychologie de la foi dans la théologie du XIII*[e] *siècle. Genèse de la doctrine de Saint Thomas*, « Etudes d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age », Ottawa-Paris 1932, pp. 163-91.
Reilly G. C., *The Psychology of Saint Albert the Great compared with that of Saint Thomas*, Catholic University of America, Washington 1934.
Pegis A. C., *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1934.
O'Donnel C. M., *The Psychology of St. Bonaventura and St. Thomas Aquinas*, The Catholic University, Washington 1937.
Auer J., *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und J. Duns Scotus*, Hueber, München 1938.
Campbell B. J., *Problem of One or Plural Substantial Forms in Man [...] in the Works of St. Thomas Aq. and J. Duns Scotus*, University Press, Philadelphia 1940.
Brennan R. E., *Thomistic Psychology. A Philosophical Analysis of the Nature of Man*, MacMillan, New York 1941.
O'Connor W. R., *The Eternal Quest. The Teaching of St. Thomas Aquinas on the Natural Desire for God*, Longmans & Green, London 1947.

Renard H., *The Habits in the System of Saint Thomas*, « Gregorianum », 29 (1948), pp. 88-117.
Rzadkiewicz A. L., *The Philosophical Bases of Human Liberty according to Thomas Aquinas*, The Catholic University Press, Washington 1949.
Fries A., *Thomas und die Quaestio « De immortalitate animae »*, « Divus Thomas » (Fribourg), 31 (1953), pp. 18-52.
Denis P., *Le premier enseignement de saint Thomas sur l'unité de la forme substantielle*, AHMA, 21 (1954), pp. 139-64.
Pegis A. C., *St. Thomas and the Unity of Man*, in *Progress in Philosophy* (Miscellanea Hart), The Bruce Publishing, Milwaukee 1955, pp. 153-73.
Künzle P., *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen. Problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin*, Universitätsverlag, Freiburg i. Schw. 1956.
Roques R., *Ame et technique chez Saint Thomas d'A.*, « Vie spirituelle », 1956, pp. 277-92.
Von Ivanka E., *Aristotelische und Thomistische Seelenlehre, in Aristote et saint Thomas*, cit., pp. 221-8 (1957).
Verbeke G., *Le développement de la vie volitive d'après saint Thomas*, « Revue philosophique de Louvain », 56 (1958), pp. 5-34.
Id., *L'unité de l'homme: Saint Thomas contre Averroès*, ivi, 58 (1960), pp. 220-49.
Klubertanz G. P., *The Root of Freedom in St. Thomas' Later Works*, « Gregorianum », 42 (1961), pp. 701-24.
Geiger L. B., *Saint Thomas d'A. et le composé humain*, in *L'âme et le corps*, Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français, Arthème Fayard, Paris 1961, pp. 201-20.
Callus D. A., *The Origins of the Problem of the Unity of Form*, in *The Dignity of Science* (Miscellanea Kane), The Thomist Press, Washington 1961.
Wortner K., *Libertas sufficiens seu conceptus libertatis in commentario S. Thomae super quattuor libros Sententiarum*, Pont. Università Lateranense, Roma 1962.
Montanari G., *Determinazione e libertà in San Tommaso d'Aquino*, ivi 1962.
Marty F., *La perfection de l'homme selon saint Thomas d'A.*, Università Gregoriana, Roma 1962.

Pegis A. C., *At the Origins of the Thomistic Notion of Man*, MacMillan, New York 1963.
Owens J., *The Unity in a Thomistic Philosophy of Man*, « Mediaeval Studies », 25 (1963), pp. 54-82.
Ruello F., *Remarques sur la notion thomiste de personne*, « Revue des facultés catholiques de l'Ouest », 1963, pp. 3-32.
Da Cruz Pontes J. M., *Le problème de l'origine de l'âme de la patristique à la solution thomiste*, « Recherches de théologie ancienne et médiévale », 31 (1964), pp. 175-229.
Manzanedo M. F., *La imaginación según Santo Tomás* « Revista de filosofia », 23 (1964), pp. 237-302.
S. Vanni Rovighi, *L'antropologia filosofica di S. Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1965.
Vorster H., *Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther*, Vandenhoek und Ruprecht, Göttingen 1965.
De Vries J., *Zum thomistischen Beweis der Immaterialität der Geistseele*, « Scholastik », 40 (1965), pp. 1-22.
Laporte J., *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1965.
De Griis A. F. J., *Goddelijk mensontwerp. Een thematische studie over het Beeld Gods in de mens volgens het Scriptum van Thomas van Aquine*, Brand, Hilversum-Antwerpen 1967.
Degl'Innocenti U., *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, Pont. Università Lateranense, Roma 1967.
Hibber G., *The Nature and Immortality of the Soul according to St. Thomas*, « Philosophical Studies », 16 (1967), pp. 46-62.
Stipcic Ivo, *Die Grenzsituation des Menschen und seine Existenz [...] Zur Wesensbestimmung des Menschen nach Thomas von Aquin*, Universitätsverlag, Freiburg i. Schw. 1967.
Pitteri L., *La persona umana. Sua struttura ontologica nella filosofia di Tommaso d'Aquino*, « Dimensioni », Pescara 1969.
Bernath K., *Anima forma corporis. Eine Untersuchung über die ontologischen Grundlagen der Anthropologie des Thomas von A.*, Bouvier, Bonn 1969.
Weber E. H., *L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270 (La controverse de 1270 à l'Université*

de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin), « Bibliothèque thomiste », XL, Vrin, Paris 1970.
Riesenhuber K., *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie des Thomas von Aquin*, Berchmanskolleg Verlag, München 1971.

h) Etica, politica, pedagogia

Steinbüchel T., *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquin nach den Quellen dargestellt*, « Beiträge », XI, 1, 1912.
Sertillanges A. D., *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, Alcan, Paris 1916; II ed. Aubier, Paris 1942.
Durantel J., *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de S. Thomas*, Alcan, Paris 1918.
Schilling O., *Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin, F. Schoning*, Paderborn 1923; II ed. Hueber, München 1930.
Bernareggi A., *La filosofia del diritto internazionale in S. Tommaso*, in *S. Tommaso d'Aquino* (Università Cattolica), 1923, pp. 192-227.
Id., *S. Tommaso d'Aquino e la repressione dell'errore*, « La Scuola cattolica », 52 (1924), pp. 54-86.
Gilson E., *Saint Thomas d'Aquin*, in Les moralistes chrétiens - Textes et commentaires, Gabalda, Paris 1925.
Mansion A., *L'eudémonisme aristotélicien et la morale thomiste*, « Xenia thomistica », I (1925), pp. 429-49.
Demongeot M., *Le meilleur régime politique selon S. Thomas d'Aquin*, Blot, Paris 1928.
Roland-Gosselin B., *La doctrine politique de S. Thomas*, Rivière, Paris 1928.
Flori E., *Il trattato « De regimine principum » e le dottrine politiche di S. Tommaso*, Zanichelli, Bologna 1928.
Wurth C. E., *Die psychologischen Grundlagen der Gewissensbildung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, Otto Walter, Olten 1929.
Pieper J., *Die Ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin*, Helios-Verlag, Münster 1929.
Horvath A., *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*, U. Moser, Graz 1929.

Roland-Gosselin M. D., *Béatitude et désir naturel d'après S. Thomas d'Aquin*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques », 18 (1929), pp. 193-222.
Journet C., *La pensée thomiste sur le pouvoir indirect*, « La Vie intellectuelle », II (1929), pp. 630-82.
Lehu L., *La raison règle de la moralité d'après S. Thomas*, Gabalda, Paris 1930.
Bo G., *Il pensiero di S. Tommaso d'Aquino sull'origine della sovranità*, Studium, Roma 1931.
Lottin O., *Le droit naturel chez S. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Beyaert, Bruges 1931.
Martyniak, *Le fondement objectif du droit d'après Saint Thomas d'Aquin*, Ed. et Publications Contemporaines, Paris 1931.
Simonin H. D., *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, AHMA, 6 (1931), pp. 174-276.
Sapori A., *Il giusto prezzo nella dottrina di san Tommaso e nella pratica del suo tempo*, « Archivio storico italiano », 18 (1932), pp. 3-56.
Michel S., *La notion thomiste du bien commun*, Vrin, Paris 1932.
Kurz E., *Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas von Aquin*, Kösel-Pustet, München 1932.
Linhardt R., *Die Sozial-Prinzipien des hl. Thomas von Aquin*, Herder, Freiburg i. B. 1932
Wittmann M., *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin in ihrem systematischen Aufbau dargestellt und in ihren geschichtlichen, besonders in der antiken Quellen erforscht*, M. Hueber, München 1923.
Lachance L., *Le concept du droit selon Aristote et S. Thomas*, Sirey, Paris 1933.
Maritain J., *Science et sagesse. Suivi d'éclaircissements sur la philosophie morale*, Labergerie, Paris 1936.
Passerin d'Entrèves A., *Diritto naturale e distinzione fra morale e diritto nel pensiero di S. Tommaso d'A.*, « Rivista di filosofia neoscolastica », 29 (1937), pp. 473-503.
Utz F., *De connexione virtutum moralium inter se secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis*, Albertus Magnus Verlag, Vechta in Oldenburg 1937.
Schorer E., *Die Zweckethik des hl. Thomas von Aquin als Ausgleich der formalistischen Ethik Kants und der materialen Wertethik Schelers*, ivi.
De La Brière Y., *Les trois conditions thomistes de la*

juste guerre et le Droit des Gens d'aujourd'hui, « Revue thomiste », 43 (1937), pp. 276-300.

Hering H. M., *De genuina notione iustitiae generalis seu legalis iuxta S. Thomam*, « Angelicum », 14 (1937), pp. 464-515.

Philippe P., *Le rôle de l'amitié dans la vie chrétienne selon Saint Thomas d'Aquin*, Angelicum, Roma 1938.

Lachance L., *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin. Individu et Etat*, 2 voll., Edition Sirey, Paris-Editions du Levrier, Montréal 1939, 1965[5].

Thiry L., *Speculativum-practicum secundum S. Thomam*, « Studia Anselmiana », 9, Herder, Roma 1939.

Krempel B., *Die Zweckfrage der Ehe* [...] *im Lichte der Beziehungslehre des hl. Thomas*, Beinzinger, Einsiedeln 1941.

Lottin O., *Psychologie et morale aux XII[e] et XIII[e] siècles*, Duculot, Gembloux 1942-60, 6 tomi in 8 voll. Si riferiscono a Tommaso d'Aquino i seguenti scritti: *Libre arbitre et liberté depuis Saint Anselme jusqu'à la fin du XIII[e] siècle*, I, pp. 11-389 (spec. 207-62); *La psychologie de l'acte humain chez Saint Jean Damascène et les théologiens du XIII[e] siècle occidental*, I, pp. 393-424 (spec. 414-23); *La loi en général. La définition thomiste de la loi*, II, pp. 11-47; *La loi éternelle chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, II, pp. 51-67; *La loi naturelle depuis le début du XII[e] siècle jusqu'à saint Thomas d'Aquin*, II, pp. 71-100 (spec. 90-6); *Syndérèse et conscience aux XII[e] et XIII[e] siècles*, I, pp. 103-350 (spec. 222-35); *Le problème de la moralité intrinsèque d'Abélard à saint Thomas d'Aquin*, II, pp. 469-89 (spec. 482-8); *Les mouvements premiers de l'appétit sensitif de Pierre Lombard à saint Thomas d'Aquin*, II, pp. 493-589 (spec. 579-84); *Le problème de l'« ignorantia iuris » de Gratien à saint Thomas d'Aquin*, III, 1, pp. 55-96 (spec. 82-90); *La connexion des vertus chez saint Thomas et ses prédécesseurs*, III, 1, pp. 197-252 (spec. 232-52; *Les débuts du traité de la prudence au moyen âge*, III, 1, pp. 255-80 (spec. 277-80); *Les vertus morales infuses pendant la seconde moitié du XIII[e] siècle*, III, 2, pp. 459-535 (spec. 460-72); *Le rôle de la raison dans la morale albertino-thomiste*, III, 2, pp. 539-75 (spec. 558-75); *Pour un commentaire historique de la morale de saint Thomas d'Aquin*, III, 2, pp. 579-

601; *Les théories du péché originel de saint Anselme à saint Thomas d'Aquin*, IV, 1, pp. 11-280 (spec. 245-271); *L'intention morale de Pierre Abélard à saint Thomas d'Aquin*, IV, 1, pp. 309-486 (spec. 462-77); *La place du « finis operantis » dans la pensée de saint Thomas d'Aquin*, IV, 2, pp. 489-517; *Saint Thomas d'Aquin à la Faculté des Arts de Paris vers la fin du XIII[e] siècle*, IV, 2, pp. 521-48; *La date de la question disputée « De malo » de saint Thomas d'Aquin*, VI, pp. 535-72.

Reardon J. J., *Selfishness and the Social Order. A Study in Thomistic Social Philosophy*, Catholic University of America Press, Washington 1943.

Dougherty G. V., *The Moral Basis of Social Order according to St. Thomas*, Catholic University, Washington 1943.

Olgiati F., *Il concetto di giuridicità in San Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1943.

Manser G. M., *Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung*, « Divus Thomas » (Fribourg), 21 (1943), pp. 3-22, 121-36, 237-56, 349-485.

Echmann J. Th., *A Thomistic Glossary on the Principle of the Preminence of a Common Good*, « Mediaeval Studies », 5 (1943), pp. 123-65.

Id., *Bonum commune melius est quam bonum unius. Eine Studie über den Wertvorrang des Personalen bei Thomas von Aquin*, ivi, 6 (1944), pp. 62-120.

McSweeney A. L., *The Social Role of Truth according to St. Thomas Aquinas. A Study in Thomistic Social Philosophy*, Catholic University of America Press, Washington 1943.

Di Carlo E., *La filosofia giuridica e politica di San Tommaso d'Aquino*, Palumbo, Palermo 1945.

Vykopal A., *Interpretazione della dottrina del superfluo in San Tommaso*, Morcelliana, Brescia 1945.

Eschmann I. Th., *Studies on the Notion of Society in St. Thomas Aq.*, « Mediaeval Studies », 8 (1946), pp. 1-42.

Graneris E., *L'amoralità della legge giuridica di fronte alla dottrina di S. Tommaso*, « Rivista di filosofia neoscolastica », 38 (1946), pp. 1-25.

Horat E., *Das Verhältnis von Charakter- und Verstandestugenden in der Ethik des hl. Thomas von Aquin*, Theodosius-Buchdruckerei, Ingebohl 1946.

O'Neil Ch. J., *The Notion of Beauty in the Ethics of St. Thomas*, « The New Scholasticism », 14 (1948), pp. 346-78.
Hutchins R. M., *St. Thomas and the World State*, Marquette University Press, Milwaukee 1949.
Fuchs J., *Die Sexualethik des hl. Thomas von Aquin*, J. P. Bachem, Köln 1949.
Modde A., *Le bien commun dans la philosophie de Saint Thomas*, « Revue philosophique de Louvain », 47 (1949), pp. 221-47.
Lottin O., *La valeur des formules de saint Thomas d'A. concernant la loi naturelle*, in *Mélanges Maréchal*, L'Edition Universelle, Bruxelles 1950, vol. II, pp. 345-377.
Id., *Pour une réorganisation du traité thomiste de la moralité*, in *Scholastica ratione historico-critica instauranda* (« Acta Congressus scholastici internationalis »), Pont. Athenaeum Antonianum, Romae 1950, pp. 307-351.
Majdanski C., *Le rôle des biens extérieurs dans la vie morale d'après Saint Thomas d'Aquin*, Editions Universitaires, Fribourg 1951.
Leclercq J., *La philosophie morale de Saint Thomas devant la pensée contemporaine*, Publications Universitaires, Louvain-Vrin, Paris 1955.
Aubert J. A., *Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas*, Vrin, Paris 1955.
Cotta S., *Il concetto di legge nella « Summa theologiae » di S. Tommaso d'Aquino*, Giappichelli, Torino 1955.
Burroughs J. A., *Prudence integrating the Moral Virtues according to Saint Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, Washington 1955.
Van Overbeke P.-M., *Saint Thomas et le droit. Commentaire de la IIª IIªᵉ q. 57*, « Revue Thomiste », 55 (1955), pp. 519-64.
Crowe F. E., *Universal Norms and the Concrete « operabile » in St. Thomas Aq.*, « Sciences ecclésiastiques », 7 (1955), pp. 115-49, 257-91.
Linnenborn M., *Das Problem des Lehrens und Lernens bei Thomas von Aq.*, Lambertus-Verlag, Freiburg 1956.
Crowe M. B., *The Term 'synderesis' und the Scholastics: St. Thomas and synderesis*, « Irish Theol. Quarterly », 23 (1956), pp. 228-45.
Foley M. Th., *Authority and Personality Development according to St. Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington 1956.

Guindon R., *Béatitude et théologie morale chez Saint Thomas d'Aquin*, Editions de l'Université d'Ottawa, Ottawa 1956.
Pfurtner S., *Triebleben und sittliche Vollendung nach Thomas von Aquin*, Editions Universitaires, Fribourg 1958.
Gilby Th., *The Political Thought of Thomas Aquinas*, University Press, Chicago 1958 (lo stesso libro è pubblicato col titolo *Principality and Polity*, Longmans & Green, London-Toronto 1958).
Naus J. E., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, Pont. Università Gregoriana, Roma 1959.
McGuigan M. R., *St. Thomas and Legal Obligation*, « New Scholasticism », 35 (1961), pp. 281-310.
Pizzorni R., *La « lex aeterna » come fondamento ultimo del diritto secondo S. Tommaso*, « Aquinas », 4 (1961), pp. 57-109.
Pinckaers S., *Le rôle de la fin dans l'action morale selon saint Thomas*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques », 45 (1961), pp. 393-421.
Pizzorni R. M., *Natura e necessità del diritto positivo secondo S. Tommaso*, « Rivista internazionale di filosofia del diritto », 38 (1961), pp. 642-67.
Hayen A., *Le thomisme et l'histoire*, « Revue thomiste », 62 (1962), pp. 51-82.
Murin C., *Recherches sur la nature de l'être moral dans l'oeuvre de Saint Thomas*, « Etudes d'histoire littéraire et doctrinale », 3ᵉ série, Publications de l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal, 1962, pp. 175-237.
Stevens G., *Moral Obligation in St. Thomas*, « Modern Schoolman », 40 (1962-63), pp. 1-21.
Rondet H., *Saint Thomas a-t-il une philosophie de l'histoire?*, « Recherches de sciences religieuse », 51 (1963), pp. 177-95.
Jolif J. Y., *Le sujet pratique selon saint Thomas d'A.*, in *S. Thomas d'Aquin aujourd'hui*, cit., pp. 13-44.
Van Riet G., *Y a-t-il chez saint Thomas une philosophie de la religion?*, « Revue philosophique de Louvain », 61 (1963), pp. 44-81.

De Paz H., *La prudencia politica según Santo Tomás*, Ediciones de la Revista « Studium », Avila 1964.
Kluxen W., *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mathias Grunewald, Mainz 1964.
Laporta Jorge, *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'A.*, Vrin, Paris 1965.
Pecilli D., *Legge naturale e legge eterna. Il razionalismo in S. Tommaso d'Aquino*, « Rivista internazionale di filosofia del diritto », 42 (1965), pp. 457-76.
Gulley A. D., *The Educational Philosophy of Saint Thomas Aq.*, Pageant Press, New York 1965.
Santeler J., *Der Endzweck des Menschen nach Thomas von Aquin*, « Zeitschrift für kath. Theologie », 87 (1965), pp. 1-60.
Baget Bozzo G., *S. Tommaso e la teologia della storia*, « Renovatio », 2 (1967), pp. 95-119, 265-83.
Pizzorni R. M., *Il fondamento etico-religioso del diritto secondo S. Tommaso d'Aquino*, Pont. Università Lateranense, Roma 1968.
O'Connor D. J., *Aquinas and Natural Law*, St. Martin Press, New York-MacMillan, London 1968.
Lange W., *Glückseligkeitsstreben und uneigennützige Lebensgestaltung bei Thomas von Aquin. Untersuchung zum Problem der inneren Einheit seines ethischen Systems*, Krause, Freiburg i. B. 1969.
Gullo G., *Prudenza e politica,* Lettura critica del pensiero di Tommaso d'Aquino sul problema di fondo della filosofia politica, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli-Acireale 1974.
Welp Dorothée, *Willensfreiheit bei Thomas von Aquin*, Universitätsverlag, Freiburg i. Schw. 1979.

i) Estetica

Maritain J., *Art et scolastique*, Rouart, Paris 1927².
De Munnynck M., *L'ésthétique de Saint Thomas d'Aquin*, in *S. Tommaso d'Aquino*, Università Cattolica, Milano 1923, pp. 192-227.
Dyroff A., *Ueber die Entwicklung und den Wert der Aesthetik des Thomas von A.*, « Archiv für syst. Philosophie und Soziologie », 33 (1929) (Miscellanea Stein), pp. 157-215.

Sella N., *Estetica musicale in S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni de L'Erma, Torino 1930.
Olgiati F., *La « simplex apprehensio » e l'intuizione artistica*, « Rivista di filosofia neoscolastica », 25 (1933), pp. 516-29.
Id., *San Tommaso e l'arte*, ivi, 26 (1934), pp. 88-98.
Id., *L'arte e la tecnica nella filosofia di S. Tommaso*, ivi, pp. 156-65.
Van Greenwoud A., *De schoonheidsleer von den hl. Thomas van Aquin*, « Bijdragen der Nederlandsche Jezuieten », 1 (1938), pp. 273-311, 2 (1939), pp. 198-267.
De Bruyne E., *Etudes d'esthétique médiévale*, De Tempel, Brügge 1946.
Eco U., *Il problema estetico in San Tommaso d'Aquino*, Edizioni di Filosofia, Torino 1956; II ed. Bompiani, Milano 1970.
Kovach F. J., *Die Aesthetik des Thomas von Aquin*, De Gruyter, Berlin 1961.
Czapiewski W., *Das Schöne bei Thomas von Aquin*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1964.
Burbach H. J., *Studien zur Musikanschauung des Thomas von Aquin*, Bosse, Regensburg 1966.
Phelan G. B., *The Concept of Beauty in St. Thomas Aquinas*, in *Selected Papers*, Pont. Inst. of Mediaeval Studies, Toronto 1967, pp. 155-80.

j) Filosofia della natura, filosofia della scienza

Choisnard P., *S. Thomas d'Aquin et l'influence des astres*, Alcan, Paris 1926.
Bodewig E., *Die Stellung des hl. Thomas von Aquino zur Mathematik*, « Archiv für Geschichte der Philosophie », 41 (1932), pp. 401-34.
Garcia D., *Ensayo sobre las consecuencias fisico-matematicas de la teoria tomista de la Materia y Forma*, Biblioteca Balmes, Barcelona 1933.
Mansion A., *La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux. Averroès, Albert le Grand, Thomas d'Aquin*, « Revue néoscolastique de philosophie », 36 (1934), pp. 275-307.
Bodewig E., *Zahl und Kontinuum in der Philosophie des hl. Thomas*, « Divus Thomas » (Fribourg), 13 (1935), pp. 55-77, 187-207.

Isaye G., *La théorie de la mesure et l'existence d'un maximum selon saint Thomas*, Beauchesne, Paris 1940.
Legrand J., *L'univers et l'homme dans la philosophie de S. Thomas*, Desclée De Brouwer, Paris 1946.
Alvarez Laso J., *La filosofia de las matematicas en Santo Tomás*, Editorial Jus, Mexico 1952.
Smith V. E., *St. Thomas and the Object of Geometry*, The Marquette University Press, Milwaukee 1954.
Winance E., *Note sur l'abstraction mathématique selon Saint Thomas*, « Revue philosophique de Louvain », 53 (1955), pp. 482-510.
Beltrami M., *L'universalità dell'azione del corpo celeste nella fisica tomista*, in *Miscellanea A. Gazzana*, Marzorati, Milano 1960, II, pp. 137-208.
Dubarle D., *Cosmologie thomiste et philosophie naturelle contemporaine*, in *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*, cit., pp. 137-69.
Litt Th., *Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas*, Publications Universitaires, Louvain-Nauwelaerts, Paris 1963.
Milano A., *L'istinto nella visione del mondo di S. Tommaso d'A.*, Desclée, Roma 1966.
Ghisalberti A., *La nozione di tempo in San Tommaso d'A.*, « Rivista di filosofia neoscolastica », 59 (1967), pp. 343-71.

7. *Condanne, controversie e primi discepoli.*

Peckham J., *Registrum Epistolarum fratris Johannis Peckham*, vol. III, a cura di Ch. T. Martin, Longman, London 1885.
Ehrle F., *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode*, « Zeitschrift für katholische Theologie », 37 (1913), pp. 266-318.
Mandonnet P., *Premiers travaux de polémique thomiste*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques », 7 (1913), pp. 46-70, 245-62.
Ehrle F., *L'agostinismo e l'aristotelismo della scolastica nel secolo XIII*, in *Xenia Thomistica*, cit., III, pp. 517-588.
Jellouschek C. J., *Quaestio Magistri Joannis de Neapoli O.P. « Utrum licite possit doceri Parisius doctrina fratris Thome quantum ad omnes conclusiones eius » hic primum in lucem edita*, in *Xenia Thomistica*, cit., pp. 73-104.
Grabmann M., *Die italienische Thomistenschule des XIII. und beginnenden XIV. Jahrhunderts*, riprodotto in *Mittelalterliches Geistesleben*, cit., I, pp. 332-91.
Id., *Forschungen zur Geschichte der ältesten deutschen Thomistenschule des Dominikanerordens*, ivi, pp. 392-431.
Glorieux P., *Les premières polémiques thomistes. Le Correctorium corruptorii « Quare »* (édition critique), Le Saulchoir, Kain 1927.
Id., *Comment les thèses thomistes furent proscrites à Oxford*, « Revue Thomiste », 10 (1927), pp. 259-91.
Id., *La littérature des correctoires*, ivi, 11 (1928), pp. 69-96.
Chenu M. D., *La première diffusion du thomisme à Oxford. Klapwell et ses « notes » sur les Sentences*, AHMA, 3 (1928),, pp. 185-200.
Glorieux P., *La première pénétration thomiste et son problème*, « Revue apologétique », 53 (1931), pp. 257-275, 383-410.
Sharp D. E., *The 1277 Condemnation by Kilwardby*, « New Scholasticism », 8 (1934), pp. 306-18.
Grabmann M., *Einzelgestaltungen aus der mittelalterlichen. Dominikaner- und Thomistenschule*, in *Mittelalterliches Geistesleben*, cit., II, pp. 512-613.
Pelzer A., *Prétendus auteurs de répliques au Correctoire de Guillaume de la Mare*, « Archivum Fratrum Praedicatorum », 1943; rist. in *Etudes d'histoire littéraire* cit., pp. 377-82.
Pelster F., *Thomistische Streitschriften gegen Aegidius Romanus und ihre Verfasser: Thomas von Sutton und Robert von Orford*, « Gregorianum », 24 (1943), pp. 135-70.
Rambert De' Primadizzi, *Apologeticum veritatis contra corruptorium*, a cura di J. P. Muller, Studi e Testi, 108, Città del Vaticano 1943.
Callus D. A., *The Condemnation of St. Thomas at Oxford*, The Aquinas Society of London Aquinas Papers, Oxford 1946.
Glorieux P., voce *Tempier* nel *Dictionnaire de Théologie catholique*, cit. (1946).
Pelster Fr., *Thomas von Sutton und das Correctorium*

« *Quare detraxisti* », in *Mélanges A. Pelzer*, Louvain 1947, pp. 441-66.
Hinnebusch W. A., O.P., *The Early English Friars Preachers*, Institutum Historicum F.F. Praedicatorum Romae ad S. Sabinae Dissertationes Historicae, fasc. XIV, Roma 1951.
Pelster Fr., *Zur Datierung der Correctoria und der Schriften des Johannes von Paris O.P.*, « Divus Thomas », 30 (1952), pp. 417-38.
Muller J. P., *Le Correctorium corruptorii « Quaestione »*, Herder, Roma 1954.
Grabmann M., *Johannes Capreolus* [...] *und seine Stellung in der Geschichte der Thomistenschule*, in *Mittelalterliches Geistesleben*, cit., III, pp. 370-410.
Glorieux P., *Le Correctorium corruptorii « Sciendum »*, Vrin, Paris 1957.
Roensch F. J., *Early Thomistic School*, Priory Press, Dubuque (Iowa) 1964.
Kristeller P. O., *Le thomisme et la pensée italienne de la Renaisance*, Vrin, Paris 1967.
Vella Andrew, O.P., *Les premières polémiques thomistes: Robert d'Orford. Reprobationes dictorum a fratre Egidio in primum Sententiarum* (édition critique), Vrin, Paris 1968.

INDICE

TOMMASO D'AQUINO

BIBLIOGRAFIA